NOÇÕES
DE
HISTÓRIA DA FILOSOFIA

"OBRAS COMPLETAS" DO Pe. LEONEL FRANCA S. J.

TOMO

I — *Noções da História da Filosofia*
II — *A Igreja, a Reforma e a Civilização*
III — *Polêmicas*
IV — *Divórcio*
V — *Alocuções e Artigos*
VI — *Catolicismo e Protestantismo*
VII — *O Protestantismo no Brasil. Lutero e o Sr. Frederico Hansen*
VIII — *A Psicologia da Fé*
IX — *A Crise do Mundo Moderno*
X — *O Método Pedagógico dos Jesuitas*
XI — *O Livro dos Salmos*
XII — *Liberdade e Determinismo*
XIII — *O Problema de Deus*
XIV — *Imitação de Cristo*
XV — *A Formação da Personalidade*

OBRAS COMPLETAS DO

P.e LEONEL FRANCA S.J.

I

NOÇÕES

DE

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

18ª EDIÇÃO

Com Nota Bibliográfica Adicional e um Suplemento
O PENSAMENTO FILOSÓFICO NO BRASIL DE HOJE, pelo P. Henrique Vaz, S. J.

1965

Livraria AGIR Editora

RIO DE JANEIRO

Copyright de

ARTES GRAFICAS INDUSTRIAS REUNIDAS S. A. (AGIR)

"Noções de História da Filosofia", pelo Padre Leonel Franca

Iterum imprimi potest

Ex commissione Emmi. Card. Archiepiscopi

P. JOSEPHUS DA FROTA GENTIL, S. J.

Flumine Januario, 10 martii 1957.

Livraria AGIR Editôra

Rua Brasílio Gomes, 125
(ao lado da Bibl. Mun.)
Tel.: 34-6380
Caixa Postal 6040
São Paulo, SP

Rua México, 98-B
Tel.: 42-6327
Caixa Postal 3291-ZC-00
Rio de Janeiro
Guanabara

Av. Afonso Pena, 919
Tel.: 2-3035
Caixa Postal 718
Belo Horizonte
Minas Gerais

Endereço telegráfico: "AGIRSA"

INDICE ANALITICO

Prefácio da 1.ª edição..... 5
Prefácio da 2.ª e 3.ª edição..... 7
Antes da 7.ª edição 9
Preliminares 11

I. PARTE — PRIMEIRA ÉPOCA

Filosofia oriental

CAPÍTULO I

A filosofia na Índia 20
§ 1. Bramanismo 21
§ 2. Buda e Budismo..... 23

CAPÍTULO II

A filosofia na China..... 27

II. PARTE — SEGUNDA ÉPOCA

Filosofia grega

A filosofia na Grécia 31

CAPÍTULO I

Primeiro Período 33
§ 1. Escola jônica 33
§ 2. Escola itálica. Pitágoras 36
§ 3. Escola eleática 38
§ 4. Escola atomística 40
§ 5. Sofistas 42

CAPÍTULO II

Segundo Período 45
§ 1. Sócrates 46
§ 2. Platão 48
§ 3. Aristóteles 53

CAPÍTULO III

Terceiro Período 61
§ 1. Acadêmicos e Peripatéticos 62
§ 2. Epicuro e sua Escola.. 62
§ 3. Zenão e o estoicismo. 64
§ 4. Ecletismo e ceticismo. 65
§ 5. Filosofia Romana..... 67
§ 6. Filosofia Greco-Oriental. Escola neoplatônica 69

III. PARTE — TERCEIRA ÉPOCA

Filosofia patrística

Cristianismo e filosofia 73

CAPÍTULO I

Primeiro Período 76

CAPÍTULO II

Segundo Período. Santo Agostinho .....

CAPÍTULO III

Terceiro Período .....

IV. PARTE — QUARTA ÉPOCA

Filosofia medieval

Introdução 85

CAPÍTULO I

Primeiro Período 88
Artigo I — Filosofia escolástica 88
Artigo II — Outras correntes filosóficas 94

CAPÍTULO II

Segundo Período 97
Artigo I - Filosofia escolástica 100
§ 1. Escola franciscana anterior a S. Tomás.... 100
§ 2. Alberto Magno e Tomás de Aquino 102
§ 3. Antitomistas, tomistas e ecléticos 109
§ 4. Nova escola franciscana. Duns Scoto..... 111
§ 5. Orientação científica. 113
Artigo II - Filosofia anti-escolástica 115

CAPÍTULO III

Terceiro Período 117
Artigo I — Filosofia escolástica 118
Artigo II — Filosofia escolástica dissidente 121

CAPÍTULO IV

Quarto Período 123
Artigo I - Renascença 123
§ 1. Humanistas e helenisantes 123
§ 2. Naturalistas 125
§ 3. Juristas. Filosofia Social 126
§ 4. Ceticisco. Conclusão. 128
Artigo II - Renascença escolástica do século XVI..... 129

V. PARTE — QUINTA ÉPOCA

Filosofia moderna

Caracteres gerais 139

CAPÍTULO I

Primeiro Período 141
Artigo I — Descartes 141
Artigo II — Francisco Bacon 147
Artigo III — Evolução da filosofia de Descartes 151
§ 1. Malebranche. Ontologismo 151
§ 2. Spinoza. Panteísmo... 153
§ 3. Leibniz. Monadismo e harmonia preestabelecida 156
Artigo IV — Evolução da filosofia de Bacon 161

Seção A: — O empirismo na Inglaterra — Reação da escola escocesa

§ 1. Hobbes. Materialismo. 161
§ 2. Locke. Sensualismo... 162
§ 3. Berkeley. Idealismo... 165
§ 4. David Hume. Fenomenismo e Ceticismo..... 166
§ 5. Escola escocesa. Moralistas 168

Seção B: — O empirismo na França

§ 1. Condillac 170
§ 2. Enciclopedistas 170

CAPÍTULO II

Segundo Período 173
Artigo I — Kant e Kantismo. 173
§ 1. Kant 173
§ 2. Evolução da filosofia de Kant 182
Artigo II — O positivismo e suas derivações. Materialismo e Evolucionismo 187
§ 1. Augusto Comte 188
§ 2. O positivismo depois de Augusto Comte.... 192
§ 3. Materialismo e Transformismo 197

§ 4. Evolucionismo. Spencer e Fouillée 201
Artigo III — Filosofia espiritualista no século XIX..... 210
§ 1. Ecletismo. Victor Cousin 210
§ 2. Tradicionalismo 213
§ 3. Ontologismo 215
§ 4. Filosofia neo-escolástica 217

VI. PARTE

Filosofia contemporânea

CAPÍTULO I

Filosofia da ação e da vida

Artigo I — Pragmatismo 226
Artigo II — Bergson 228
Artigo III — Blondel 232

CAPÍTULO II

Idealismo

Artigo I — O Idealismo na França 236
Artigo II — O Idealismo na Itália 239
Artigo III — O Idealismo e Criticismo transcendental na Alemanha 240
Artigo IV — Idealismo Anglo-Saxônico 244

CAPÍTULO III

A fenomenologia 247

CAPÍTULO IV

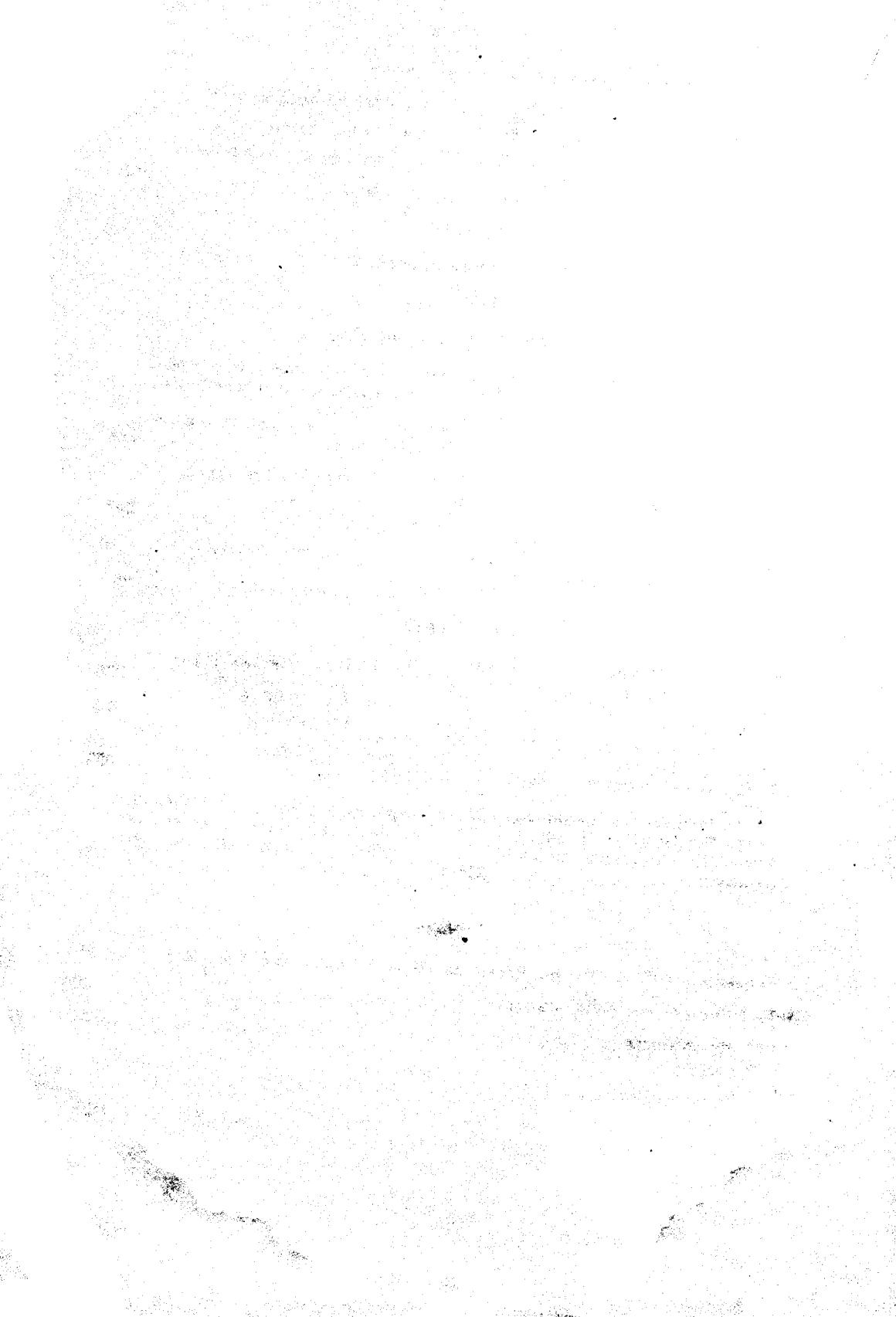
Filosofia neo-escolástica 251

VII. PARTE

A filosofia no Brasil 261
Artigo I — Corrente espiritualista 263
§ 1. Ecléticos 263
§ 2. Ontólogos e Idealistas. 266
§ 3. Escolásticos 271
Artigo II — Corrente positivista 275
§ 1. Positivistas ortodoxos. 275
§ 2. Positivistas dissidentes 280
Artigo III — Corrente materialista 285
§ 1. Materialistas transformistas 285
§ 2. Monistas e Evolucionistas 293
Artigo IV — Panpsiquismo panteista. Farias Brito..... 313
CONCLUSÃO 327

Apêndice sôbre a oportunidade e importância da renascença escolástica no século XIX 331

O Pensamento Filosófico no Brasil de Hoje, P. Henrique Vaz, S. J. ... 343
Nota Bibliográfica Adicional, pelo P. Henrique Vaz, S. J. 375
Índice de Autores 379



PREFÁCIO DA 1.ª EDIÇÃO

Ninguém há que desconheça hoje a importância da história da filosofia. Complemento natural da própria filosofia teórica, ela interessa não só ao filósofo de profissão a quem rasga novas perspectivas e envereda pelas sendas mais seguras, senão ainda a todo homem de mediana cultura, que não pode, sem desaire, ignorar quanto pensaram os grandes gênios acêrca das questões que tão de perto se referem à direção e aos destinos da vida humana.

No entanto, na nossa literatura filosófica, já de si tão escassa, não há, ao que sabemos, um só compêndio neste ramo de estudos a par das últimas investigações e capaz de satisfazer às exigências do meio intelectual em que vivemos.

Quando os nossos jovens, sob a urgência da preparação de um exame ou sob o estímulo natural da curiosidade de saber, que tão viva desperta nas inteligências novas, procuram, num livro, o guia, que os oriente nos primeiros passos, deparam, o mais das vêzes, com tantas dificuldades em encontrá-lo adequado aos seus desejos, que raro é aquêle que não renuncia a uma instrução sólida para se pagar de algumas notícias, vagas e incoerentes, hauridas à pressa em algum dicionário enciclopédico.

Foi no intuito de obviar a êste inconveniente e anuindo às vivas instâncias de vários alunos nossos que resolvemos escrever um curso breve de história da filosofia.

Sem descer a minúcias que não tinham cabida nas estreitezas de um compêndio, esforçamo-nos por salientar o perfil intelectual dos grandes pensadores, por dar-lhes relêvo às idéias principais e indicar ao mesmo tempo a influência histórica e as correlações genealógicas dos seus sistemas.

Escrupulizamos em ser exatos na exposição das doutrinas alheias, reservando-nos, porém, o direito de lhes fazer em seguida uma crítica sucinta, que excitasse a inteligência ao exercício da reflexão pessoal e aos inexpertos facilitasse o discernimento da verdade na aluvião de opiniões contraditórias que se sucedem nos fastos do pensamento.

Não nos pareceu de grande vantagem sobrecarregar o texto com bibliografias numerosas, quais se encontram nos tratados de maior tomo. Nem por isso, porém, deixamos de indicar, aqui e ali, obras de valor e autores de reconhecida competência, nos quais os

desejosos de mais amplos conhecimentos poderão haurir informações minuciosas e seguras.

Procuramos, enfim, que o nosso livro, pôsto resumido e sintético, fôsse um esquema geral da história das idéias, em cujas linhas se pudessem, com o tempo, enquadrar as noções adquiridas em leitura e estudos mais profundos. Assim ficará sendo sempre êsse pequeno curso um auxílio valioso da memória e um manual de consulta nas bibliotecas particulares.

Ao juízo e benevolência dos entendidos, cujas críticas esclarecidas acolheremos com empenho e gratidão, confiamos o nosso trabalho, na esperança de que êle concorrerá modestamente para despertar entre nós o amor da genuína filosofia, que não é senão o amor da verdade.

1918

PREFÁCIO DA 2.ª E 3.ª EDIÇÃO

Revistas e aumentadas é quase de praxe saiam as novas edições. E que homem se poderá lisongear de haver feito dum só esfôrço obra acabada e perfeita? A quem, a leitura, a reflexão, a experiência, o tempo, as críticas benévolas ou malévolas não ensinam alguma coisa, não sugerem modificações aproveitáveis, correções necessárias?

Não nos furtamos à lei comum. Também nós revimos e aumentamos as nossas modestas Noções de história da filosofia. *Revimo-las, corrigindo defeitos, modificando exposições, reformando críticas.*

Mas sobretudo aumentamos. Aumentamos aqui e ali, em tôda a obra, as informações bibliográficas, que, sem tirar ao livro a sua feição escolar e didática, pudessem orientar os que quiserem conhecer algum ponto mais por menor; iluminamos mais vivamente certos nomes que haviam ficado na penumbra e acrescentamos alguns novos. Entre êstes o mais importante é o de Fouillée, que, por esquecimento involuntário, havia sido omitido na primeira edição. Outros, como o de Fouillée, quiséramos ajuntar, mas deteve-nos o receio de avolumar em demasia a obra, tirando-lhe o caráter de livro elementar destinado à primeira iniciação dos que se dão a êsse gênero de estudos. Talvez com os anos a experiência venha persuadir-nos o contrário. Aguardemos suas lições.

O mais importante, porém, dos acréscimos e que por si mesmo se justifica é o capítulo inteiramente novo sôbre as correntes filosóficas nacionais. Escrevendo no Brasil e para estudantes brasileiros era realmente de lamentar o silêncio que sôbre êste ponto havíamos guardado na primeira edição. Na segunda tentamos encher êsse vazio. Demos até ao estudo dos filósofos patrícios um desenvolvimento que, a considerar-se em absoluto, estaria em visível desproporção com o resto do livro. As circunstâncias, porém, do lugar em que escrevemos e dos leitores a que nos dirigimos explicam fàcilmente a importância relativa que lhes atribuímos.

Na exposição histórica do pensamento filosófico no Brasil ativemo-nos ao plano já adotado: classificação dos filósofos em escolas ou correntes; biografia resumida e bibliografia de cada autor; exposição sucinta das suas idéias; crítica sumária e imparcial das suas doutrinas. Por motivos óbvios ocupamo-nos quase exclusivamente dos mortos ou dos que, cessando de produzir há tempo e achando-se em idade avançada, terminaram virtualmente a sua

carreira de pensadores. Para os que se acham em plena atividade intelectual ainda não se abriram as páginas da história. Contentamo-nos com mencioná-los brevemente, indicando apenas a orientação geral das idéias por que se têm, até aqui, norteado.

É escusado declarar que reconhecemos as falhas quase inevitáveis dêste primeiro esbôço. Sôbre o assunto, quase nada encontramos feito, e quantos se aplicam a êste gênero de estudos sabem que monte de dificuldades encontram no Brasil as investigações históricas. Mas, ainda assim, incompleto e sujeito a futuras revisões, sai o resultado destas primeiras pesquisas. Os frutos de nossos esforços serão talvez de estímulo a que outros o venham secundar, corrigir e aperfeiçoar. É já uma primeira vantagem. Outra será premunir os jovens contra tantos erros vulgares e grosseiros que por aí serpeiam, patrocinados por nomes que uma crítica míope e louvaminheira aureolou de imerecida glória.

Se as conseguir ter-nos-emos por amplamente compensados. A verdade é o anelo supremo de nossa alma.

* * *

Nesta terceira edição, como era de esperar, refundimos alguns números pondo-os ao corrente dos últimos estudos. Mais quiséramos ter feito se no-lo houvessem permitido outras ocupações. Desejávamos de modo particular rever, completando-o, todo o capítulo relativo à filosofia no Brasil. Muito a contragosto nosso, sai êle quase como na edição precedente. É trabalho que ficará para mais tarde, si Deus nobis haec otia fecerit.

A modificação mais importante, introduzida nesta edição, concerne à bibliografia. Procuramos sistematizá-la acrescentando metòdicamente, a propósito de cada época ou autor mais notável, uma lista de obras que se lhe referem. Não foi nosso intento prestar serviços a especialistas, familiarizados com os grandes repertórios bibliográficos. Desejamos apenas levar ao conhecimento dos principiantes alguns dos trabalhos históricos que desenvolvem ou aprofundam o que, num compêndio elementar, só nos foi permitido acenar muito resumidamente. Notamos, porém, que a inclusão de uma obra nas nossas páginas não significa a aprovação das suas idéias nem mesmo o conselho de sua leitura. Esta fica sempre submetida aos critérios gerais e particulares, de ordem intelectual e moral, que presidem à escolha dos livros. As nossas bibliografias não querem ser diretivas, *são apenas* informativas.

P. Leonel Franca, S. J.

Rio, 6 de Janeiro de 1928.

Antes da 7.ª edição

O melhoramento mais importante introduzido nesta edição é um estudo sôbre a filosofia contemporânea. Desnecessário encarecer-lhe a oportunidade.

Nas indicações bibliográficas acrescentamos também as obras e publicações recentes que poderão orientar os leitores em investigações mais desenvolvidas.

Aqui e ali algumas modificações de menor monta. Não nos permitem as ocupações atuais a desejada revisão de todo o trabalho.

P. LEONEL FRANCA, S. J.

Rio, 6 de Janeiro de 1940.

PRELIMINARES

Definição, importância e divisão da história da filosofia

1. DEFINIÇÃO — A história da filosofia é a exposição crítica e metódica dos principais sistemas e das mais importantes escolas filosóficas.

Seguir o pensamento humano nas diferentes fases de seu desenvolvimento através das idades, inventariar os esforços e as tentativas feitas nas diversas épocas pelas mais poderosas inteligências para dar uma solução racional e científica às mais altas questões acêrca de Deus, do homem e do universo, tal é o seu objeto.

Como a história de tôdas as ciências, também a da filosofia deve ser *crítica e metódica*.

A. CRÍTICA. Sem crítica, a história do pensamento não passaria de um repositório morto de idéias, de um estudo sem vida, estéril e até prejudicial.

Ante o desfilar vertiginoso de tantas opiniões contraditórias, as inteligências novas ou pouco afeitas à reflexão poderiam levianamente inclinar-se a um ecletismo fácil ou deixar-se entrar dos esmorecimentos do ceticismo. Incumbe, por isso, ao historiador o dever de julgar os sistemas, joeirando-lhes o verdadeiro do falso, o certo do duvidoso, o inconcusso do controvertível, e assinando a cada filósofo a sua contribuição para o progresso ou atraso do saber. — Assim se procede na história de tôdas as ciências. Assim se deverá proceder também na história da filosofia.

Mas com que critério se hão de apreciar as doutrinas filosóficas? Certamente, não com os preconceitos de sistema. O kantismo e o positivismo, o materialismo e o panteísmo ou outro qualquer sistema *preconcebido* não podem servir de craveira, por onde se há de aferir o progresso do pensamento. Julgar assim fôra expor-se a falsear a história e a desnaturar os fatos. O critério único, que em semelhantes apreciações deve servir de norma ao historiador é o critério da evidência, é a conformidade das doutrinas com os primeiros princípios da razão. Julgada aos reflexos desta luz, a verdade ressairá sempre mais brilhante e o êrro, cedo ou tarde, se manifestará no absurdo de suas contradições.

B. METÓDICA. Três métodos podem seguir-se na história da filosofia: *a*) o *método cronológico*, que expõe as doutrinas filosóficas na ordem exclusiva de sua sucessão no tempo, registrando, de ano a ano, o aparecimento das idéias sem lhes investigar a reciprocidade de influência; *b*) o *método racional* ou *sistemático*, que atenta ùnicamente ao nexo casual das idéias, ou à evolução lógica dum sistema; *c*) o *método misto*, em que juntamente se consideram a ordem de tempo e a dependência de causalidade. Numa história *geral* da filosofia é êste o método que se deve preferir, por

aliar as vantagens dos outros, evitando-lhes os inconvenientes. Levar só em conta a ordem de tempo seria fazer trabalho de simples cronista. Atender ùnicamente à causalidade no aparecimento dos sistemas fôra esquecer que a história é antes de tudo a exposição dos fatos que se desenrolam no tempo.

2. UTILIDADE E IMPORTANCIA DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA — *A.* É, em primeiro lugar, à própria filosofia que a sua história presta os mais relevantes serviços. De fato, ela:

a) Facilita a compreensão das doutrinas, localizando-as no ambiente em que vieram à luz e estabelecendo-lhes o nexo genealógico com as doutrinas que as precederam. Enquanto a exposição teórica da filosofia nos faz conhecer a ciência em si e nos explica os sistemas na sua parte especulativa, a história no-los apresenta, por assim dizer, vivos, ao sairem dos pensadores que os conceberam com tôdas as causas — paixões, costumes, civilização — que influiram na sua origem e progresso.

b) Prepara o caminho à refutação das falsas teorias, indicando-lhes as causas e os efeitos. "A história é a pedra de toque que desgasta o êrro e faz brilhar a verdade" (1).

c) Premune a inteligência contra os desvios possíveis na investigação da verdade, assinalando nos métodos falsos, nas exagerações exclusivistas, nas generalizações precipitadas, no prurido de novidade, os principais escolhos em que naufragaram talentos de escol (2).

d) Fortalece a convicção na certeza das verdades fundamentais desta filosofia perene, que é o maior patrimônio intelectual da humanidade, mostrando, dum lado, o acôrdo dos grandes pensadores nas suas teses mais importantes, e apontando, do outro, os erros e as conseqüências funestas das teorias, que, inspiradas numa originalidade malsã, tentaram firmar-se sôbre outras bases caprichosamente arvoradas pelo arbítrio em princípios sistemáticos de filosofia.

B. A história da filosofia é ainda de grande importância para a inteligência perfeita da história da civilização. Do pensamento nascem as ações dos homens. E tôda revolução social ou política tem sua explicação derradeira num movimento de idéias. Por outro lado, os grandes acontecimentos que agitam profundamente a vida dos povos exercem uma influência poderosa na orientação especulativa de seus pensadores. Daí esta reciprocidade de ação, esta comunicação mútua de movimento e de vida, em que os pensamentos preparam e dirigem os fatos e os fatos reagem sôbre os

(1) "Le temps qui recueille et féconde les moindres germes de vérité dans les plus humbles analyses, frappe sans pitié les hypothèses, même celles du génie". V. COUSIN

(2) *Já o notara S. Tomaz: "Necesse est accipere opiniones antiquorum quicumque sint qui aliquid enuntiaverint de ipsa (anima). Et hoc quidem ad duo erit utile, primo quia illud quod bene dictum est ab eis accipiemus in adjutorium nostrum. Secundo quia illud quod male enuntiatum est cavebimus. — S. TOMAZ, De anima, 1. I; lect. 2. Cfr. ainda In metaphys., 1. II, lect. 1.*

pensamentos. Levar, pois, de par; a análise das ações e das idéias é o melhor meio de compreender umas e outras; estudar a história civil à luz da história da filosofia é completar a primeira com a segunda e reunir as duas partes naturais de um mesmo todo que é a história da humanidade.

3. DIVISÃO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA — Das antigas religiões dos povos asiáticos nasceram no Oriente os germes do pensamento filosófico.

Quase de todo independente destas primeiras tentativas e como especulação puramente racional desatada de liames mitológicos, começou a filosofia a desenvolver-se na Grécia no século VI antes da era vulgar. Mais tarde, as doutrinas cristãs corrigiram e ampliaram notàvelmente as conquistas do gênio helênico, dando assim origem à filosofia cristã, que, a princípio, tratada fragmentàriamente pelos Santos Padres, foi, na Idade Média, organizada e sistematizada pelos Doutores escolásticos.

A começar da Renascença surgem, em tôda a Idade Moderna, paralelamente ao desenvolvimento das idéias cristãs, novas correntes filosóficas, nascidas geralmente do desprêzo da tradição que caracterizou a reforma protestante.

Podemos, portanto, dividir naturalmente tôda a história da filosofia em cinco grandes épocas:

I — Filosofia oriental.
II — Filosofia grega.
III — Filosofia patrística.
IV — Filosofia medieval.
V — Filosofia moderna.

BIBLIOGRAFIA

Entre os mais *antigos* tratados gerais de história da filosofia, citemos apenas um ou outro dos mais importantes: J. Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*[2], 6 vols., Leipzig, 1766-67; G. Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, 6 vols., Marburg, 1791-97; — J. G. Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, 8 vols., Göttingen, 1796-1804; — W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, 11 vols., Leipzig, 1798-1819; — H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, 12 vols., Hamburg 1829-53; — H. C. W. Sigwart, *Geschichte der Philosophie*, 3 vols., Stuttgart, 1844; — J. M. de Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 4 vols. (antiquité et moyen-âge)[2], Paris, 1822-23; 4 vols., (philosophie moderne)[2], Paris, 1847.

Entre os mais *recentes*: V. Cousin, *Hist. générale de la Philosophie*, (11.ª ediç. publ. por Barthélémy Saint-Hilaire), Paris, 1884; — P. Carbonel, *Histoire de la Philosophie*, Avignon-Paris, 1882; — Vallet, *Hist. de la Philosophie*[6], Paris, 1904; — A. Fouillée, *Hist. de la Phil.*[6], Paris, 1891; — A. Weber, *Hist. de la Phil. européenne*[6], Paris, 1897; — E. Blanc, *Hist. de la philosophie et particulièrement de la phil. contemporaine*, 3 vols.

Paris, 1896; — H. DAGNEAUX, *Hist. de la Phil.*[2], Paris, 1901; — JANET-SÉAILLES, *Hist. de la phil.*[12], Paris, 1921; E. BRÉHIER, *Histoire de la Phil.*, Paris, Alcan. 1932-35; — BARBEDETTE, *Hist. de la philosophie*[8], Paris, 1938; — F. PALHORIÈS, *Vies et doctrines des grands philosophes à travers les âges*, Paris, 3 vols., 1930 — F. J. THONNARD, *Précis d'hist. de la phil.*, Paris, 1937.

R. BLAKEY, *History of the philosophy of the mind*, 4 vols., London, 1848; — G. H. LEWES, *The hist. of the phil. from Tales to the present day*[2], 2 vols., London, 1871; — ID. *A biographical hist. of phil.* London, 1845; — W. TURNER, *Hist. of Phil.*, Boston, 1903. (trad. ital. Verona, 1906); — A. B. D. ALEXANDER, *A short Hist. of Philos.*. Glascow, 1908; — ASA MAHAN, *A critical history of Phil.* New-York, 1884; H. E. CUSHMANN, *A Beginner's Hist. of Phil.*, 2 vols., Boston-New-York-Chicago, 1910-12; — A. K. ROGERS, *A student's Hist. of Phil.*[2], New-York, 1911; F. THILLY, *A Hist. of Phil.*[2], New-York 1911; — F. THILLY, *A Hist. of Phil.*, New-York, 1914.

P. DÜHRING, *Kritische Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1869[4], 1894; — V. KNAUER, *Gesch. d. Phil.*, Wien, 1876; — P. HAFFNER, *Grundlinien der Gesch. d. Phil.*[2], 3 vols., Mainz, 1881-84; — A. STÖCKL, *Lehrbuch der Gesh. d. Phil.*, 2 vols., Mainz, 1889; — A. STÖCKL-WEINGÄRTNER, *Grundriss der Gesch. der Philosophie*, Mainz, 1924 (resumo do precedente); — J. BERGMANN, *Gesch. d. Phil.*, 3 vols., Berlin, 1892-94; — J. E. ERDMANN, *Grundriss d. Gesch. d. Phil.*[4], 2 vols., Berlin, 1896; — J. BAUMANN, *Gesamtgeschichte d. Phil.*[2], Gotha, 1903; — A. SCHWEGLER, *Gesch. der Phil.*[17], Stuttgart, 1911; — P. DEUSSEN, *Allgemeine Gesch. d. Phil. mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 5 vols., Leipzig, 1906-13; — WINDELBAND, *Gesch. d. Phil.*[2], Freib. i B. 1900; ID., *Lehrbuch d. Gesch. d. Phil.*[6], Tübingen, 1912; — O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*[2], 3 vols., Braunschweig, 1906; — K. VORLÄNDER, *Gesch. d. Phil.*[5], 2 vols., Leipzig, 1919; — FT. UEBERWEG, *Grundriss der Gesch. d. Phil. I*[12], (PRAECHTER) *Altertum*, 1926; — *II*[10] — (M. BAUMGARTNER). *Patristische u. Scholastische Zeit.*, 1916; — III[12] (FRISCH-EISEN-KÖHLER-MOOG), Neuzeit, 1924; — IV[12] (K. OESTERREICH), *Deutsche Philosophie des XIX. Jahrhundert u. der Gegenwart*, Berlin (obra capital), principalmente pela erudição bibliográfica); — M. DESSOIR, *Die Geschichte der Philosophie* (em que colaboraram E. CASSIRER, E. HOFFMANN, J. GEYSER, E. v. ASTER, M. FRISCHEISEN-KÖHLER) Berlin, 1926).

FIORENTINO, *Manuale di storia della filosofia*[2], Napolis, 1887; — C. CANTONI, *Storia compendiosa della filosofia*, Milano, 1887; — R. BORBA, *Storia della fil. rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino ai nostri giorni*, 4 vols., Lecce, 1873-74; — A. CONTI, *St. della fil.*[6], 2 vols., Roma, 1909; — S. TREDICI, *Breve corso di st. della fil.*[1], Firenze, 1921; — S. ROSSIGNOLI, *Compendio di st. d. fil.*[6], Torino, 1912; — GUIDO DE RUGGIERO, *Storia della fil.*, 7 vols., Bari, 1920-21.

Z. GONZALEZ, *Hist. de la Filosofia*, 3 vols., Madrid, 1879 (tr. franc. de PASCAL, 4 vols., Paris, 1890-91); — HERRANZ Y ESTABLÉS, *Compendio de hist. de la fil.* Barcelona, 1908; — J. M. REYES RUIZ, *Hist. de la Fil. y Terminologia filosófica*, Granada, 1910; — D. DOMINGUEZ, *Hist. de la Filosofia*[3], Santander, 1936.

F. KLIMKE, *Institutiones Historiae philosophiae*, Roma, 2 vols., 1923.

PARTE I

Primeira época - Filosòfia oriental

(Séc. VI a. C.)

4. FILOSOFIA ORIENTAL — Concordam tôdas as tradições em situar na Ásia o berço da humanidade. Grécia e Roma não haviam ainda despertado para a história dos povos cultos e já, à sombra do Himalaia, floresciam adiantadas civilizações.

Aí também apareceram os primeiros vestígios da filosofia. As primitivas tradições religiosas fixadas com o tempo em livros sagrados e corrompidas pouco a pouco pelo ardor da fantasia oriental, excitaram nas inteligências a dúvida e, com a dúvida, a especulação racional.

A Índia e a China foram dos grandes impérios asiáticos os que mais se avantajaram na cultura literária e religiosa e os que maior cópia de documentos nos legaram de sua atividade intelectual.

CAPÍTULO I

A FILOSOFIA NA ÍNDIA

5. LITERATURA RELIGIOSA E FILOSÓFICA DA ÍNDIA — Em tôrno dos *Vedas,* livros sagrados de hinos e orações, formou-se tôda a primitiva literatura religiosa e filosófica da Índia.

A. Fixam geralmente os autores em quatro o número dos Vedas genuínos. O *Rig-Veda,* primeiro em antiguidade, remontando provàvelmente a 1.500 a. C., encerra 1.028 hinos. Nos mais antigos, através de símbolos e nomes diversos, transluz a verdade da crença primitiva, num Deus único e supremo. "O espírito divino que circula nos céus chama-se Indra, Varuna, Agni, Mitra. Ao espírito único dão os sábios mais de um nome: é Agni, Lama, Matarisvan" (3).

O *Sama-Veda* e o *Jagur-Veda,* de data posterior e de interêsse mais litúrgico que literário, são manuais de orações e sacrifícios. O segundo, que é um verdadeiro ritual, já se acha escrito em prosa.

O *Atharva-Veda,* de mérito inferior aos precedentes, infecto de magia, contém fórmulas para curar enfermidades, imprecações contra os inimigos, encantamentos, sortilégios, ensalmos, exorcismos e jaculatórias para as lustrações e cerimônias nupciais, expiatórias, fúnebres, etc.

Com os Vedas vão conexas várias outras obras de caráter hermenêutico e especulativo. São elas: Brâmana, Sutrâ, Aranyaka e Upanishad.

B. A coleção *brâmana* é a parte exegética mais antiga e mais rica dos Vedas. Além de comentários ritualistas e explicações litúrgicas dos hinos védicos, encerra os primeiros germes de especulação filosófica que se desenvolverão nas obras posteriores.

C. Os *Sutrâ,* que se acrescentavam aos rituais védicos, são aforismos concernentes às ciências e às artes. Já inclui elementos dos sistemas filosóficos expostos nos Upanishads. Os nomes, que por vêzes se lhes acrescentam e caracterizam outras tantas escolas, não são provàvelmente os dos fundadores destas, mas os dos editôres ou compiladores mais ilustres que os redigiram em época posterior.

---

(3) Citado por Augusto Conti, *Storia della Filosofia,* t. 1, p. 161.

D. Os *Aranyaka,* considerados às vêzes como apêndices ao brâmana, foram compostos para o estudo e meditação dos ascetas que viviam nas selvas (*aranya*). São de ordem religioso-filosófica e apresentam muita analogia com os upanishads.

E. Os *Upanishads,* que constituem a doutrina esotérica dos brâmanes, são os escritos mais filosóficos da literatura védica. Comentários especulativos da teologia, representam os primeiros esforços para resolver em têrmos racionais os problemas da natureza do universo, da origem e dos destinos do homem.

Os sistemas que nêles se contêm respeitam as tradições dos livros sagrados, a que procuram dar uma interpretação filosófica. Estudá-los-emos sob o título de Bramanismo ou doutrina dos Brâmanes. O Budismo, que a êles se opôs, será objeto do parágrafo seguinte.

§ 1.º — Bramanismo

6. DOUTRINAS GERAIS — As doutrinas gerais ensinadas nos upanishads podem resumir-se nos pontos seguintes:

A. *Identidade inicial e final de tôdas as coisas.* A realidade única é Braman, ente supremo, indivisível, incriado, eterno (4). Dêle, como de alma universal do mundo — *Atman,* nascem as almas individuais — *àtman,* cintilas do fogo divino. As que se originaram da cabeça de Braman constituem a casta sacerdotal e inviolável dos *Brâmanes,* representantes terrestres da divindade. Os *Katryas,* casta militar, emanaram do peito; dos pés sairam os desprezados *Xudras,* casta servil.

B. *O mundo fenomenal é uma ilusão*. Tudo o que não é Braman não existe. A multiplicidade, variedade e fluxo contínuo dos seres é uma grande fantasmagoria, uma criação ilusória dos sentidos (*Maya* = ilusão).

C. *Existência da dor universal.* Se em Braman se cifra tôda a realidade, êle é o bem único e, fora dêle, não pode haver senão o

(4) Em época posterior, personificando-se os efeitos exteriores da divindade, ao Braman único substituiu-se a *Trimurti,* ou trindade, composta de Brama, princípio criador, Civa, princípio destruidor, e Visnú, princípio conservador. Nesta transformação influiu também, ao que parece, o escopo político-religioso a que mirava o bramanismo ortodoxo de reunir, com uma fórmula compreensiva e conciliante, os adoradores de divindades diversas, visto como Civa e Visnú já eram de muito tempo adorados como deuses independentes. Ainda assim, apesar dos esforços para promover, com a fusão dos cultos, a reconciliação entre os povos vencidos e os vencedores, continuaram os Visnaitas e os Civaitas a tributarem respectivamente a Civa e a Visnú as honras de divindade suprema, subalternando-lhes as outras. O próprio número ternário não é constante. Em alguns textos figuram só dois deuses, Civa e Visnú; em outros, com a adição de Kisma, elevam-se a quatro. Mais tarde divinisaram-se diversos elementos. — Entre a tríade indiana e a Trindade cristã vai, pois, um abismo de diferença, o abismo que separa a sombra da realidade, as corrupções panteistas das tradições primitivas da verdade monoteista em tôda a sua pureza original.

mal, a dor. A vida, portanto, a existência fenomênica, o mundo todo é um grande mal.

D. União com Àtman, meio de libertação da dor. A meta final de tôda aspiração humana deve ser a perda da própria individualidade, a imersão do próprio ser em Àtman. Só por êste retôrno da multiplicidade à unidade é possível a emancipação da dor. A ciência é a via única que conduz à libertação salvadora. As almas, que ainda não conseguiram elevar-se ao conhecimento destas verdades, enredadas pela ignorância da causa primeira do sofrimento e, por isso, da existência, são condenadas a transmigrarem de corpo em corpo até a purificação derradeira. Daí uma série de práticas religiosas e ascéticas destinadas a acelerar o momento da identificação e bem-aventurança final.

7. SEIS SISTEMAS — Em tôrno destas idéias gravitam os primeiros sistemas filosóficos da Índia, alguns dos quais se conservaram mais fiéis aos ensinamentos sagrados, outros pouco a pouco dêles se desvincularam, preparando assim o advento do Budismo.

Êstes sistemas reduzem-se a seis: os dois Mimânsâ, o Samkhya, o Yoga, o Nyaya e o Vaisheshika. Os autores a que são atribuídos são de historicidade muito duvidosa.

A. O *Mimânsâ-Purvâ* (investigação anterior) de GIAIMINI segue fielmente a doutrina dos Vedas.

B. O *Vedanta* (conclusão dos Vedas) ou *Mimânsâ-Uttara* (investigação posterior) composto por BADARAYANA, às vêzes identificado com NYASA, autor do poema *Mahabharata,* insiste na concepção monística do universo, propugnando um panteísmo idealista em que se nega ousadamente a realidade da matéria e de tôdas as coisas contingentes.

Os dois Mimânsâ são os mais ortodoxos dos sistemas indianos.

C. A filosofia *Samkhya* do sábio KAPILA nega a existência do espírito divino, criador pessoal e regulador supremo — *Iswara,* e em seu lugar proclama a eternidade da matéria ou natureza — *prakriti,* da qual tudo procede, inclusive a inteligência universal. Substitui assim um panteísmo materialista ao panteísmo idealista do Vedanta.

D. A filosofia *Yoga,* de PANTAGALI, aceitando muitos dos elementos do sistema anterior, dêle se desprende defendendo a possibilidade de provar a existência de *Iswara,* criador pessoal e ensinando um misticismo filosófico.

E. A filosofia *Nyaya,* fundada por GOTOM, é de todos os sistemas indianos o que mais desenvolve os elementos lógicos da filosofia. Entre as formas de argumentação que nêle se encontram há uma que apresenta certa analogia, bem que muito remota, com o silogismo aristotélico.

F. A filosofia *Vaisheshika,* de KANADA, assemelha-se em vários pontos à anterior e, com ela, defende contra os outros sistemas monistas, o dualismo eterno do espírito e da matéria, dualismo que

encontraremos mais ou menos explícito em tôda a filosofia grega. O atomismo tem seus primeiros germes nestes dois sistemas orientais.

Sôbre estas noções metafísicas se vem enxertar os problemas religiosos e morais da libertação da dor, metempsicose, destino do homem, que cada sistema procura resolver em harmonia com as próprias idéias sôbre a natureza e constituição do universo. Daí um amálgama de mitologia, religião, filosofia, disciplina e liturgia que torna sobremaneira difícil e complexo o estudo do pensamento oriental.

Com se apartarem uns dos outros em questões de grande relevância concordam todos os filósofos acima em reconhecer e respeitar a autoridade dos livros sagrados que cada qual se esforça de interpretar a seu sabor. Chamam-se, por isto, ortodoxos. Kapila e Kanada são os que se mostram mais independentes da autoridade dos Vedas, e, sob êste aspecto, podem ser considerados como precursores de Buda.

§ 2.º — Buda e Budismo

8. Dentre os sistemas heréticos ou heterodoxos que, em oposição aos anteriores, recusaram a autoridade divina dos escritores sagrados, o mais célebre é o budismo, fundado por Çakya-Muni, ou Buda.

BUDA — Filho da nobre família dos Çakya, nascido entre os esplendores de uma casa principesca, SIDDHARTA (5) o futuro Buda, aos 29 anos, renunciou às comodidades e prazeres da côrte paterna para consagrar-se, no retiro de um deserto, à meditação, ao estudo e à contemplação.

Passados 7 anos de vida solitária, no fim dos quais recebeu "a grande revelação" que devia salvar o mundo, saiu a fazer prosélitos. Viajou por várias regiões, vulgarizou suas doutrinas em *pali*, idioma vernáculo, abandonando o sânscrito, linguagem sagrada dos rituais, fundou uma ordem religiosa e faleceu na avançada idade de 80 anos.

Esta existência, que a imaginação oriental sobredourou de inúmeras lendas, é geralmente colocada entre 650 e 550 a. C.

Os livros canônicos do budismo foram reunidos sob o título *Tripitaka* (três cestos) e constituem a primeira fonte de notícias e informações para o seu estudo. Compreendem 3 partes: *Vinaya*, que encerra preceitos disciplinares, *Sutta*, coleção de sermões e diálogos alternados com versos, *Abkidkama*, disquisições minuciosas sôbre várias teorias.

---

(5) Siddharta foi o nome primitivo do fundador do budismo. Da família e da vida retirada após a "grande renúncia" lhe veio o apelido de *Çakya-Muni*, o solitário da família Çakya. Seus adversários, talvez da seita a que pertenciam os seus antecedentes, chamavam-no freqüentemente "o asceta *Gotama*". Entre os discípulos, porém, prevaleceu o sobrenome de *Buda*, que quer dizer "iluminado", "sábio".

Salvo exceções, a literatura budista é quase sempre escrita "no mais insuportável dos estilos" (Barth), estilo derramado, prolixo, enfadonho e repisado em inúmeras repetições.

9. BUDISMO — O budismo é mais uma religião do que uma filosofia (6). Çakya-Muni recusava, por sistema, tratar questões de interêsse exclusivamente metafísico ou científico. Tudo nêle converge para a solução do problema moral: a libertação da dor, única realidade da vida (7). Não é um filósofo quem fala, é um médico que, sem se preocupar com a metafísica do ser, deseja ensinar aos homens uma terapêutica para curá-los e levá-los ao repouso supremo. Pragmatismo com o agnosticismo por base.

Tributária em vários pontos da especulação dos upanishads, a nova doutrina dela se divorcia pela negação da divindade. Daí a definição de Gough: "o budismo é a filosofia dos upanishads sem Braman".

Tôda a parte moral do sistema resume-se nas "quatro verdades sublimes" em cujo descobrimento consistiu a grande revelação do Buda:

1.ª) *A dor é universal,* tudo o que existe é dor.

2.ª) A *origem da dor* são as paixões, o desejo da existência.

3.ª) O *fim da dor* é a supressão do desejo, o aniquilamento da existência, o *nirvana,* estado final de extinção completa do ser, única felicidade a que deve aspirar o homem (8).

4.ª) *O meio de libertação da dor* é a contemplação universal das coisas e a prática da mortificação dos apetites (9).

A metempsicose ou transmigração das almas dos ignorantes que ainda não alcançaram o nirvana, a negação da identidade e permanência substancial da alma, a abolição de castas são também doutrinas fundamentais do budismo.

Combatida e vencida pelos Brâmanes em alguns pontos da Índia, a nova religião espalhou-se pela China e pelo Tibet e ainda

---

(6) "E' difícil dizer se melhor lhe convenha o título de religião ou de filosofia: não falta quem talvez com melhor direito lhe negue um e outro". PAVOLINI, *Buddismo,* p. 1.

(7) "Ó discípulos, não penseis como pensa a maior parte da gente: o mundo é eterno ou não é eterno? Quando pensardes, discípulos, deveis pensar assim: esta é a dor, esta a origem da dor, esta a supressão da dor, esta a via de suprimir a dor." Palavras de Buda, citadas por PAVOLINI, *Buddismo,* p. 63.

(8) Sôbre a natureza e significação do *Nirvana,* muito se tem discutido entre os autores. Uns o interpretam como uma existência positiva, sumamente feliz mas privada de qualquer atributo de individualidade e subtraída para sempre à lei das transmigrações. Outros, como uma extinção total, uma negação completa da existência, a solidão do vácuo, do nada. Os próprios documentos antigos dão azo a esta divergência de pareceres. Nirvana já era têrmo empregado entre os brâmanes e significava então naturalmente a absorção da própria individualidade na existência divina, a imersão do "eu" no Braman, no Átman, como favila, que volvesse ao fogo universal. Entre os budistas parece que o vocábulo teve acepções diversas, com as modificações sofridas pela doutrina primitiva ao contato dos outros povos asiáticos entre os quais se difundiu. Inclinam muitos intérpretes (entre os quais Burnouf, Wassilieff e Lassen citados por A. Conti que os segue) à exegese mais plausível de que a palavra significasse originàriamente em Buda o aniquilamento completo, depois da aparência da vida. Sôbre a questão, cfr. DAHLMANN, *Nirvana, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus.* Berlin, 1896.

(9) Estas práticas constituem a "óctupla via da libertação": crer retamente, querer retamente, falar retamente, obrar retamente, viver retamente, esforçar-se retamente, pensar retamente, meditar retamente.

hoje, neste vasto oriente tão estacionário e tão supersticiosamente aferrado às tradições antigas, conta adeptos aos milhões.

Como explicar tão larga difusão de uma religião atéia, isto é, contraditória em si mesma? É que nas multidões lisongeadas pela igualdade social das castas, o budismo não passa de um politeísmo vulgar, de uma idolatria grosseira que vê um deus em cada buda. Nas classes mais cultas resolve-se num ceticismo especulativo, num indiferentismo desconsolador, acompanhado quase sempre de práticas supersticiosas como observam e atestam quase todos os viajantes.

Acêrca da pretendida influência do budismo no cristianismo já hoje é questão julgada pelos sábios. Entre o espírito e as tendências das duas doutrinas reina o mais completo antagonismo. Nenhuma influência, portanto, foi teòricamente possível e a história o confirma com os fatos. É o que asseveram contestes os mais eruditos e notáveis críticos modernos. Só o acanhado preconceito racionalista de alguns autores pôde enxergar na religião cristã uma evolução natural das doutrinas de Çakya-Muni.

Que semelhança, com efeito, entre êste acervo de erros e incoerências que se chama budismo e as doutrinas tão puras do Evangelho? Onde os pontos de contato entre uma religião que nega a divindade, ensina a metempsicose, prega o pessimismo e põe a extinção total da própria existência com meta derradeira dos destinos humanos, como móvel único das ações do homem, como sua felicidade suprema e os ensinamentos da teologia cristã que nos propõe o mais elevado e o mais sublime conceito de Deus e funda a moral em seus verdadeiros alicerces, — na subordinação essencial da criatura ao Criador, na liberdade que implica a responsabilidade, na identidade da alma e na imortalidade pessoal?

A analogia de alguns pontos da doutrina evangélica com certos preceitos budistas, acêrca da caridade fraterna, do perdão das injúrias, da mortificação das paixões, da prática da continência é meramente extrínseca e acidental. A antítese, pelo contrário, é essencial, profunda, irredutível e atinge os próprios princípios constitucionais da religião e da moral (10).

A distância, portanto, que vai do Cristianismo ao budismo é a mesma que medeia entre a Religião e as religiões, a verdade e o

---

(10) São de um insigne orientalista italiano as seguintes palavras: "O contraste entre as duas religiões é inteiro e completo, nos fundamentos e em tudo o que é característico e essencial para uma e para outra; contraste na metafísica e na ética, contraste entre as pessoas dos fundadores, entre os seus preceitos, entre o caráter da Igreja cristã e a ordem budista, entre a influência que uma e outra crença exercitaram na vida social e moral, na arte e na ciência dos povos que a professam". PAVOLINI *Buddismo*, p. 157-8. E, em nota, acrescenta as judiciosas observações de M. MÜLLER. "Muito grato seria a quem me soubesse indicar os *canais* históricos por meio dos quais o budismo tenha podido exercer uma influência sôbre o cristianismo primitivo. Tôda a minha vida tenho andado à procura dêsses canais e até hoje não achei um só. Verifiquei, ao invés, que para algumas das mais notáveis concordâncias entre as duas religiões, existem tais precedentes históricos, que, uma vez bem conhecidos, tornam tais coincidências muito mais insignificantes. Se em alguns escritores budistas se me deparam doutrinas que combinam quase idênticamente com as do cristianismo, longe de alarmar-me, alegro-me: a verdade não é menos verdadeira por nela crer a maior parte do gênero humano".

êrro. Cristo eleva-se acima de Buda como Deus se alteia acima do homem (11).

BIBLIOGRAFIA

A. BARTH, *Les religions de l'Inde*, Paris, 1879; — MAX MÜLLER, *The six systems of indian philosophy*, London, 1903; — H. T. COLEBROOKE, *Essays on the Veda and on the phil. of the Hindus*, London, 1837; — H. OLDENBERG, *Indien u. die Religionswissenschaft*, Stuttgart, 1906; — ID., *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915; — ID., *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*[5], Berlin, 1906; — T. W. R. DAVIDS, *Early Buddhism*, London, 1908; — DAHLMANN, *Buddha*, Berlin, 1890; — ID., *Nirvana, eine Studie zur Vorgeschichte des Budhismus*, Berlin, 1896; — L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Boudhisme*, Opinions sur l'histoire de la Dogmatique, Paris, 1909; — O. STRAUSS, *Indische Philosophie*, München, 1925; — RADHAKRISHNAN, *S., Indian Philosophy*, 2 vols., London, 1923-27; — MASSON-OURSEL, P., *Esquisse d'une histoire de la Philosophie indienne*, Paris, 1923; — DASGUPTA, S., *A history of Indian Philosophy*, 2 vols., Cambridge, 1922-1932.

(11) Quanto à absurda tentativa ensaiada por alguns *sábios* alemães de rehabilitar o budismo eis como a julga o insuspeito BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE: "Ce n'est pas une tentative sérieuse qu'une rehabilitation du boudhisme; c'est tout au plus une fantaisie littéraire, qui elle même n'est pas sans inconvénient. Les âmes sont travaillées d'assez de maux, sans y joindre un mal de plus. Qu'on admire, tant qu'on veut, le caractère de Boudha, ses intentions et toute sa vie; mais que l'on fuie ses doctrines déléctères. Le boudhisme doit entrer dans l'histoire et y occuper désormais la place qui lui est due; mais il ne faudrait pas qu'il entrât dans les coeurs". *"Le Néo-Boudhisme"*, Acad. des sciences mor. et polit., 1893, p. 709.

CAPÍTULO II

A filosofia na China

10. As origens da civilização chinesa perdem-se na noite dos tempos. Quando a história projeta os primeiros clarões nas antiguidades do Celeste Império, já aí encontramos um povo de posse de instituições sociais e políticas que atestam um nível elevado de cultura intelectual.

Só, porém, no século VI a. C. aparecem os primeiros vultos notáveis da sua história literária e religiosa, Lao-tse e Kon-fu-tse.

Lao-tse (nascido 600 a. C.), autor do livro *Tao-te-king* (razão primordial) mostra tendências acentuadamente especulativas. Acima de tôdas as coisas estabelece a existência de uma Razão suprema, causa de todos os seres e norma absoluta de tôda atividade moral.

Pessoalmente, Lao-tse combateu os desmandos e a corrução da sociedade de seu tempo e fundou uma seita oposta à de Confúcio. Sobrepujou-o, porém, êste último na influência direta sôbre o povo chinês.

Kong-fu-tse (551-478, a. C.), vulgarmente Confúcio, exceleu entre os contemporâneos pelo amor à justiça e pelo zêlo em propagar a reforma dos costumes. Percorreu várias províncias do Império, pregando aos nobres, aos governadores e aos chefes militares a importância dos deveres morais. Perseguido pelos cortesãos, retirou-se, nos últimos anos, da vida pública, consagrando-se à formação de discípulos de suas obras.

Por êste tempo, coligiu e reordenou em livros as tradições e a literatura sagrada da China, da qual *Y-King* ou livro das transformações é o monumento mais importante. Entre as obras atribuídas exclusivamente a Confúcio citam-se o *Ta-hioe e o Tchoung-young* coletâneas de preceitos e máximas de ordem prática.

Confúcio insurge-se contra o espírito especulativo de Lao-tse e dedica-se quase exclusivamente à filosofia moral (12).

Fim e bem supremo do homem é o aperfeiçoamento de si mesmo, pelo domínio das paixões e desenvolvimento das faculdades

---

(12) Com ser principalmente moralista, Confúcio ensina de quando em quando verdades de profundo alcance metafísico. "O perfeito é o começo e o fim de tôdas as coisas; sem êle não existiriam os seres. O perfeito é por si mesmo perfeito absoluto... A potência que produziu o céu e a terra pode exprimir-se numa só palavra: *"é a perfeição"*. *Tche-young*, XXV; *XII* 2; citados por A. Fouillée, *Extraits des grands philosophes*. Paris, 1924, p. 15. — Parece-nos entrever nestas frases um resumo da teoria do ato puro tão amplamente desenvolvida por Aristóteles.

morais. Dêste fim derradeiro decorre a *lei do dever*, que, na sua imutabilidade, regula tôdas as relações, particulares e públicas, individuais e sociais.

Nesta moral, a que falecem coerência e sólidos fundamentos racionais, encontram-se, não obstante, preceitos sôbre o amor do próximo, a piedade filial, o desprêzo das riquezas e das honras que lembram os de Sócrates e Sêneca e confirmam a sentença de Tertuliano: a alma humana é naturalmente cristã.

A obra de Confúcio foi continuada por seus discípulos. Os mais importantes foram: TSENG-TSE, contemporâneo do reformador: TSESSE, seu neto, e MENG-TSE (Mencio), um dos mais insignes moralistas da China.

LIH-TSE e CHWANG-TSE, filiados na escola de LAO-TSE combateram o confucionismo.

VAN-TSE propôs um sistema de moral muito semelhante ao epicurismo.

BIBLIOGRAFIA

J. M. DE GROOT, *The religions system of China*, Leyden, 1902; — C. DE HARLEZ, *Les religions de la Chine*, Leipzig, 1891; — L. WIEGER, *Le Bouddhisme chinois*, 1910; — ID., *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, depuis l'origine jusqu'à nos jours², Sien-shien, 1922; — G. TUCCI, *Storia della filosofia cinese antica*, Bologna, 1922; — A. FORKE, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburgo, 1927.

11. CONCLUSÃO — Que no Oriente se tenham esboçado as primeiras especulações filosóficas e feito os primeiros esforços para resolver com a razão as grandes questões da natureza e dos destinos do homem e do universo é fato, que, parece, não pode ser contestado. Mas daí a uma filosofia verdadeira, completa, autônoma, organizada em corpo científico, qual encontramos na Grécia, na Idade Média e nos Tempos Modernos, vai muito a dizer. Ainda quando desvestido dos indumentos mitológicos, o pensamento oriental conserva-se fundamentalmente religioso e mais ou menos solidário das crenças e superstições vulgares. Por êste motivo predomina nos seus sistemas a feição positiva mais que a argumentativa. Acresce que as freqüentes alegorias e a linguagem exuberantemente imaginosa e simbólica tiram às investigações dos povos asiáticos o caráter de precisão e rigor científico, que são o apanágio da filosofia ocidental.

Apesar disso, a influência que estas primeiras tentativas exerceram no pensamento da Grécia (Pitágoras, Empédocles, Platão) e, através da Grécia, em todo o Ocidente é real, se bem difícil de definir em suas particularidades.

PARTE II

Segunda época - Filosofia grega

(Séc. VII a.C. — VI p.C.)

12. A FILOSOFIA NA GRÉCIA — "O pequeno território da Hélade foi como o berço de quase tôdas as idéias que na filosofia, nas ciências, nas artes e em grande parte nas instituições vieram incorporar-se à civilização moderna" (13). Providencialmente situado entre o Oriente asiático e a Europa ocidental, liberalmente aquinhoado pela natureza de eminentes dotes espirituais — fantasia criadora e raro poder de generalização — dotado de instituições sociais e políticas que estimulavam a iniciativa individual, o povo grego recolheu os materiais das grandes civilizações, que alvoreceram nos impérios da Ásia, trabalhou-os com o seu espírito sintético e artístico e, com êles, elevou êste grandioso e soberbo monumento de cultura, objeto de imitação e admiração dos séculos posteriores.

A filosofia, sobretudo, medrou na Grécia como em terra nativa. Seus grandes gênios dominaram as gerações pelo vigor incontestável do pensamento. Pode mesmo afoitamente afirmar-se que não há, no campo da especulação, teoria moderna que não encontre o seu germe nas idéias de algum pensador grego.

Êste grande movimento filosófico, que abrange um período de mais de dez séculos, segue a princípio uma direção centrípeta. Parte das numerosas colônias gregas da Itália e da Ásia Menor e converge para Atenas. Neste foco de cultura atinge, no século de Péricles, o fastígio de sua perfeição, para daí dispersar-se mais tarde e irradiar pelo mundo helenizado, fundindo-se e modificando-se em contato com as idéias cristãs e com outras correntes intelectuais do pensamento.

13. DIVISAO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA GREGA — Consoante a ordem cronológica e a marcha evolutiva das idéias pode dividir-se a história da filosofia grega em três períodos:

I — *Período pré-socrático* (séc. VII-V a. C.) — ***Problemas cosmológicos.***

II — *Período socrático* (séc. IV a. C.) — ***Problemas metafísicos.***

III — *Período pós-socrático* (séc. IV a. C. — VI p. C.) — ***Problemas morais.***

O primeiro período é de formação, o segundo de apogeu, o terceiro de decadência.

---

(13) LATINO COELHO, *Oração da Coroa*, Introdução, p. XXXV.

BIBLIOGRAFIA

BRANDIS A. CH., *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, 6 vols., in 8.º, Berlin, 1835-66; — SCHWEIGLER *A.*, *Geschichte der griechischen Philosophie*, 3 ed. publ. p. K. KÖSTLIN, 1 vol. in 8.º, Freiburg i. B., 1881; — ZELLER E., *Die Philosophie der Griechen*, 5 vols., 1844-25, 6.ª ediç. por NESTLE, 1919 e segs. (Obra capital); — ZELLER *E.*, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, 12.ª ed. por NESTLE, Leipzig, 1920; — WINDELBAND W., *Geschichte der antiken Philosophie*[3], München, 1912; — GOMPERZ H., *Griechische Denker*, 3 vols. in 8.º, 2.ª e 3.ª ed. Leipzig, 1909-1912; — DÖRING A., *Geschichte der griechischen Philosophie*, 2 vols. in 8.º, Leipzig, 1903; — RITTER-PRELLER, *Historia philosophiae graecae*, 1838, 9.ª ediç. de Wellmann, 1 vol. in 8.º, Gotha, Perthes, 1913; — BAEUMKER CLE., *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, München, 1890; — BAUCH *B.*, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie*, Heidelberg, 1910; — HERBERTZ R., *Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie*, Berlin, 1913; — RENOUVIER CH., *Manuel de Philosophie ancienne*[2], 2 vols., Paris, 1845; — LAFORET U. J., *Histoire de la Philosophie, philosophie ancienne*, 2 vols. in 8.º, Bruxelles, Devaux 1866-67; — CHAIGNET, *Histoire de la psychologie des Grecs*, 5 vols. in 8.º, Paris, Hachette, 1887-92; — BENARD CH., *La philosophie ancienne. Hist. générale de ses systèmes*, 1 vol., in 8º, Paris, 1885; — CH. WERNER, *La philosophie grecque*, Paris, 1938; — L. ROBIN, *La pensée grecque*[2], Paris, 1928; — BUTTLER W. A., *Lectures on the history of ancient philosophy*, Nov. ediç. por W. H. THOMSON, 2 vols. in 12. London, 1874; — BENN, A. W., *The greek Philosophers*, 2 vols. in 8.º, London, 1882; — J. BURNET, *The History of Greek Philosophy*, in 8.º, London, Macmillan, 1914; — BOBBA, *Saggio della filosofia greco-romana*, Torino, 1881; — G. RUGGIERO, *La filosofia greca*, Bari, 1917; — J. DE CASTRO NERY, *Evolução do pensamento antigo*, Pôrto Alegre, 1936.

CAPÍTULO I

PRIMEIRO PERÍODO — (600-450 a. C.)

14. CARÁTER GERAL E DIVISÃO — Os filósofos dêste período preocupam-se quase exclusivamente com os problemas cosmológicos. Estudar o mundo exterior nos elementos que o constituem, na sua origem e nas contínuas mudanças a que está sujeito, é a grande questão que dá a êste período seu caráter de unidade. Pelo modo de a encarar e resolver, classificam-se os filósofos que nêle floresceram em quatro escolas: 1.ª, escola jônica; 2.ª, escola itálica; 3.ª, escola eleática; 4.ª, escola atomística. Sem constituir escola pròpriamente dita, no fim do período aparecem os sofistas.

BIBLIOGRAFIA

Dos filósofos dêste primeiro período não nos chegou nenhuma obra completa. Os fragmentos existentes foram conservados por Aristóteles, Platão e pelos *doxógrafos* gregos e latinos. Teofrasto, Pseudo-Plutarco, Hipólito, Stobeu, Diógenes Laércio, Cícero, Sêneca, Plutarco, Galeno, Sexto-Empírico e entre os autores cristãos, S. Justino, S. Irineu, Clemente Alexandrino, Orígenes, Tertuliano, Teodoreto, Eusébio de Cesarea e S. Agostinho. Colecionou-os modernamente A. MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, 3 vols., Paris. 1860-1881; mais recente, mais completa e mais crítica é a edição de H. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*[4], 3 vols., *in* 8.º, Berlin, Weidemann, 1922.

A. W. EENN, *Early Greek Philosophy*, London, 1908; — K. GOEBEL, *Die Vorsokratische Philosophie*, Bonn, 1910; — G. KAFKA, *Die Vorsokratiuer*, München, 1921; — S. A. BYCK, *Die Vorsokratische Philosophie der Griechen, in ihrer organischen Gliederung*, 2 vols. in 8.º, Leipzig, Schäfer, 1876-77; — P. TANNERY *Pour l'histoire de la science hellène: De Thalès a Empédocle*, Paris, 1887; — A. LECÈRE, *La philosophie grecque avant Socrate*[2], Paris, 1908; — J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, London, 1908; — U. C. B. MONTAGNI, *L'evoluzione pressocratica*, Cittá di Castello, 1912; — H. SCHAAF, *Institutiones historiae philosophiae graecae*, Roma, 1912.

§ 1.º — Escola jônica

A ESCOLA JÔNICA, assim chamada por ter florescido nas colônias jônicas da Ásia Menor, compreende os jônios antigos e os jônios posteriores ou *juniores*.

15. Os jônios antigos consideram o Universo no ponto de vista *estático*, procurando determinar o elemento primordial, a matéria primitiva de que são compostos todos os seres. Os mais conhecidos são:

1.º) TALES (c. 624-548 a. C.), de Mileto, fenício de origem, fundador da escola. É o mais antigo filósofo grego. Levado, talvez, por alguns fatos ingênuamente observados e por lendas tradicionais, afirmou ser a *água* o princípio gerador de tôdas as coisas. Cultivou também as matemáticas e a astronomia, predizendo, pela primeira vez, entre os gregos, os eclipses do sol e da lua.

2.º ANAXIMANDRO (c. 611-547 a. C.), de Mileto, discípulo e sucessor de Tales e autor de um tratado *Da Natureza*, põe como *princípio* universal uma substância indefinida, ἄπειρον, isto é, quantitativamente infinita e qualitativamente indeterminada. Dêste ἄπειρον primitivo, dotado de vida e imortalidade, por um *processo de separação* ou "segregação" derivam os diferentes corpos. Supõe também a geração espontânea dos seres vivos e a transformação dos peixes em homens.

3.º) ANAXÍMENES (c. 588-524 a. C.), também de Mileto, colega de Anaximandro, levado talvez pela importância da respiração na economia vital, estabelece como elemento primitivo o *ar*, do qual por um processo de *rarefação* se origina o fogo, e por *condensação* a água, a terra, as pedras e os demais seres.

Tanto Anaximandro como Anaxímenes ensinam uma espécie de *palingenesia* ou formação e destruição periódica de tôdas as coisas.

Atribuindo vida à matéria e identificando a divindade com o elemento primitivo gerador dos seres, os antigos jônios professavam o *hilozoísmo* e o *panteísmo naturalista*.

16. OS JÔNIOS POSTERIORES distinguem-se dos antigos não só por virem cronològicamente depois, senão principalmente por imprimirem outra orientação aos estudos cosmológicos, encarando o Universo no seu aspecto dinâmico, e procurando resolver o problema do movimento e da transformação dos corpos.

1.º) HERÁCLITO (535-475 a. C.) de Éfeso é o elo de união entre os jônios antigos e os posteriores. Sua doutrina é uma reação contra as especulações dos eleatas. Parmênides, como veremos, afirmara a imutabilidade do ser. Heráclito opõe-lhe a mutabilidade de tôdas as coisas, πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει tudo se acha em perpétuo fluxo, a realidade está sujeita a um vir-a-ser contínuo (14). E como de todos os elementos, o móvel por excelência é o fogo, do fogo fêz Heráclito o princípio fundamental de tôdas as coisas. É ainda a preocupação dos antigos jônios de determinar um elemento único, como origem comum de todos os seres. O fogo é dotado

---

(14) Por esta doutrina do vir-a-ser perpétuo quiseram alguns discípulos de Hegel ver em Heráclito um precursor do idealista alemão, inculcando-o como o primeiro pensador antigo que reconheceu a identidade do ser e do não ser, e negou o princípio de contradição. O próprio Hegel referindo-se a Heráclito escreveu: "Foi êste ousado pensador quem primeiro pronunciou a sentença profunda: *tudo é e nada é*. Aqui é que devemos exclamar: Terra. Não há uma só posição de Heráclito que eu não admita na minha lógica".

Aristóteles, (*Met. IV*, 3.) porém, e com êle vários modernos (Zeller; Turner etc.) duvidam que o filósofo efesino tivesse chegado a tal extremo. Semelhança incontestável com Hegel, apresenta-a sim, Heráclito na obscuridade em que envolvia os seu conceitos. Os contemporâneos apelidaram-no "o tenebroso", σκοτεινός "clarus ob obscuram linguam," disse Lucrécio.

de um princípio interno de atividade, em virtude do qual se move contìnuamente, constituindo cada um dos estádios do seu perpétuo fluxo um fenômeno natural. O mundo teve origem dêste fogo primitivo que se identifica com a divindade. Por um processo de "extinção" transformou-se em água e depois em terra. Por um novo processo de "ascensão" a terra volta a ser água e a água torna a fogo. Assim a "luta" separa os elementos, e a "concórdia" tende a reconduzi-los ao fogo donde provieram. Nestas vicissitudes em que a luta vai demolindo o trabalho da concórdia, o triunfo final caberá à concórdia. Mas então intervirá a divindade, construindo um novo mundo em que as duas fôrças antagonistas entrarão de novo em ação. Como se vê, a cosmologia de Heráclito é ainda em *hilozoísmo panteísta*.

Além destas doutrinas físicas, Heráclito ensinou ainda a distinção entre a razão, a que devemos prestar fé, e os sentidos, testemunhas suspeitas da verdade quando não retamente interpretados pela razão.

2.º) Empédocles (c. 495-435 a. C.) de Agrigento, autor do poema *"a natureza"*, no intuito de conciliar a unidade e imutabilidade do ser, ensinada pela escola eleata, com a pluralidade e o movimento local, evidentemente atestados pelo senso comum, propõe a teoria dos quatro elementos, que, abraçada por Aristóteles, reinou na ciência por quase 2.000 anos. Segundo o seu sistema todos os corpos são compostos de ar, água, terra e fogo. Estas "raízes" (15) primitivas, ingênitas, imutáveis e irredutíveis (propriedades do ente de Parmênides) entram em diferentes proporções na composição de todos os corpos. As mudanças reduzem-se a combinacões ou separações dêstes elementos e são determinadas pelo "amor", e "ódio", fôrças místicas que, concebidas antropomòrficamente, regulam as alterações do mundo corpóreo.

A alma humana é também composta dêstes quatro elementos. Assim se explica a possibilidade do conhecimento, visto como *simile simili cognoscitur*.

Empédocles ensina a metempsicose e parece admitir a existência de uma Inteligência ordenadora. Mas esta idéia, mal definida em seus poemas, não lhe foi orgânicamente incorporada no sistema filosófico da natureza.

3.º) Anaxágoras (c. 500-428 a. C.). — *A*. Natural de Clazomena, escreveu uma obra *"da natureza"*, de que nos restam preciosos fragmentos. Amigo de Péricles foi, como êle, perseguido pelo povo; acusado de ateísmo por não prestar culto aos deuses nacionais, fugiu para Lampsaco, onde faleceu. Tucídides, Temístocles, Eurípides, Heráclito e Sófocles foram seus contemporâneos ou amigos.

---

(15) Τῶν πάντων ῥιζώματα O têrmo "elemento" στοιχεῖα é posterior, de origem platônica.

B. Sua substância primitiva é um agregado de partículas mínimas de tôdas as substâncias existentes. Aristóteles chamou-as *homeomerias*. As propriedades específicas dum corpo dependem do predomínio das homeomerias de propriedades correspondentes. A existência das homeomerias de outras espécies, em todos os corpos, explica a possibilidade das transformações.

C. No que, porém, o sistema de Anaxágoras representa um notável progresso na evolução do pensamento grego é em ter feito apêlo para uma Inteligência ordenadora a fim de explicar racionalmente a harmonia do Universo. Esta Inteligência — *Noûs* — é simples, imaterial, independente, tôda poderosa, única e infinita, causa eficiente do movimento e da ordem cósmica. Por esta razão, do filósofo de Clazomena, disse Aristóteles que, "comparado com os que o precederam aparece como um sóbrio falando entre ébrios que devaneiam".

D. Em psicologia, Anaxágoras opõe aos sentidos, instrumentos fracos, mas não enganadores do conhecimento, a inteligência simples e imaterial que tudo percebe.

E. Com Anaxágoras dá entrada na filosofia o conceito do supra-sensível, afirma-se a irredutibilidade entre o material e o imaterial, delineia-se a idéia teleológica e à questão da causa material soprepõe-se a da causa eficiente do Universo. Lançando ainda os primeiros alicerces da psicologia e da teodicéia pela demonstração racional de suas teses fundamentais, Anaxágoras prepara o caminho a Sócrates e Aristóteles e conquista, na história da filosofia, títulos à imortal gratidão da posteridade.

Nota — Pelo que fica exposto, vê-se que os três filósofos acima, se bem orientados pela idéia geral dos jônios antigos, dêles se separam em muitos pontos, sob o influxo de outras escolas. Melhor do que jônios poder-se-iam dizer ecléticos independentes. Isto explica a divergência de alguns autores que os classificam entre os atomistas.

BIBLIOGRAFIA

H. RITTER, *Geschichte der ionischen Philosophie*, Berlin, 1821; — R. SEYDEL *Der Fortschritt der Metaphysik innerhalb der Schule des ionischen Hylozoismus*, Leipzig, 1860; — M. C. MALLET, *Histoire de la philosophie ionienne*, Paris, 1842.

§ 2.º — Escola itálica — Pitágoras

17. Enquanto, em plena florescência, se desenvolvia, na Ásia Menor, a escola jônica, em Crotona, na Magna Grécia, surgia outra escola — a primeira do Ocidente — de orientação bem diversa.

A. PITÁGORAS (sec. VI), natural de Samos e fundador da escola, é uma das mais notáveis personalidades da antiguidade. Nada

deixou escrito (16) e sôbre sua vida a tradição teceu inúmeras lendas. A crítica moderna chegou até a lançar dúvidas sôbre a historicidade de algumas das suas viagens ao Egito, à Pérsia, à Índia e às Gálias. Sabemos apenas que foi ilustre matemático, organizou a sua escola à maneira de congregação político-religiosa e lhe legou um corpo de doutrinas cosmológicas e morais. É-nos difícil, senão impossível distinguir entre elas os ensinamentos primitivos do mestre da contribuição posterior dos discípulos.

B. Segundo a escola itálica, o número é o fundamento de tudo, é o princípio essencial de que são compostas tôdas as coisas. Deus é a grande Unidade, a grande Mônada, o número perfeito do qual emanam todos os outros seres do mundo, grandiosa harmonia matemática. Não sabemos ao certo que significação atribuiam os pitagóricos à palavra "número". Impressionados pela ordem do Universo, talvez quisessem simbolizar apenas, com êste têrmo, a regularidade e constância dos fenômenos naturais. Se assim fôsse — mas não temos provas para afirmá-lo contra Aristóteles que interpreta o têrmo no sentido óbvio — houvera sido esta uma intuição da possibilidade, hoje em grande parte realizada, de exprimir por fórmulas numéricas as leis físicas que presidem aos fenômenos do Cosmo.

Os corpos formados por números constam como êstes de par e ímpar ou de finito ou infinito. Os números pares, por se poderem sempre dividir, são de certo modo infinitos; os ímpares, que se opõem a esta divisão, finitos.

O universo é constituído por um corpo ígneo, situado no centro e móvel em tôrno do próprio eixo e ao redor do qual se dispõem a terra, o sol, os planêtas e a anti-terra, corpo que êles acrescentavam aos sete planêtas então conhecidos para perfazer o número de 10. Engastados em esferas concêntricas, produzem êstes astros no seu movimento uma admirável harmonia, "a harmonia das esferas", que o hábito nos impede de sentir.

C. Além dêstes ensinamentos de ordem cosmológica, professavam os discípulos de Pitágoras várias doutrinas religiosas e morais, características da escola. Fim último da vida e felicidade suprema do sábio é a semelhança com a Divindade. Meio necessário de atingi-la, a prática da virtude, harmonia resultante da subordinação da parte inferior à superior da nossa natureza. No intuito de alcançar êste equilíbrio harmônico davam-se aos rigores das práticas ascéticas. Viviam vida comum, no celibato, praticavam o silêncio, a abstinência de certos alimentos e o exame de consciência. Guardavam entre os iniciados rigoroso segrêdo de doutrinas. Acreditavam na metempsicose ou transmigração das almas não de todo purificadas e tributavam ao mestre grande culto de veneração, abdicando em sua autoridade a própria razão, a ponto de considerarem a sentença dêle em qualquer questão como aresto inapelável e ex-

(16) Os fragmentos que se lhe atribuem são certamente espúrios. Os "versos áureos", coleção de máximas morais, parecem ser do pitagórico Lysis.

pressão indiscutível da verdade. O *ipse dixit* era a última palavra de tôdas as discussões.

D. Por motivos políticos e pelas suas tendências acentuadamente aristocráticas, depois da morte do mestre, foi a comunidade pitagórica assaltada e dispersa, numa sublevação popular. Seus membros disseminados pela Itália e pela Grécia foram infiltrar em outros sistemas as próprias doutrinas. Como escola, o pitagorismo cessou de existir no séc. IV a. C.

E. Entre os discípulos de Pitágoras os mais conhecidos são: FILOLAU (*n.* c. 480) que primeiro publicou as doutrinas da escola e de quem nos restam ainda fragmentos autênticos; LYSIS, discípulo de FILOLAU, HIPASUS, CIMIAS, CEBES, contemporâneos de Sócrates, que figuram como interlocutores nos diálogos de Platão; HICETAS, que ensinou o movimento da terra em tôrno do próprio eixo e inspirou a Copérnico a teoria heliocêntrica; ALCMEON, médico, que reconheceu no cérebro o órgão central da sensibilidade; ARQUITAS de Tarento, que fundou na Sicília uma escola filosófica.

F. A Pitágoras cabe a iniciativa de ter orientado a filosofia para os problemas ético-religiosos, encarando-a não só como explicação da natureza, senão ainda como regra de vida, como meio de atingir a perfeição e a felicidade. Sua moral, porém, apresenta-se a nós mais como uma tradição religiosa do que como resultado de uma investigação racional coerente com o resto do sistema filosófico. Seu, outrossim, é o merecimento de ter compreendido que o universo é realmente *cosmos*, isto é, ordem e harmonia. Caiu, porém, ao que parece, no êrro de confundir a manifestação externa desta ordem com o seu constitutivo interno, fazendo do número não só a expressão da ordem real mas o princípio da própria realidade.

A Pitágoras, como refere Cícero (17) remonta a origem do têrmo "filósofo", que êle por evitar o de sábio — σόφος — modestamente se atribuía, chamando-se "amigo da sabedoria".

BIBLIOGRAFIA

H. RITTER, *Geschichte der pythagorischen Philosophie*, Hamburg, 1826; — W. BAUER, *Der ältere Pythagorismus*, eine kritische Studie, Bern, 1897; — A. E. CHAIGNET, *Phythagore et la philosophie pythagoricienne* contenant les fragments de Philolaus et d'Archytas traduits pour la première fois en français, 2 vols., Paris, 1873.

§ 3.º — Escola eleática

18. Em face do problema cosmológico, a escola de Eléia, na Magna Grécia, assume uma posição francamente apriorista. Nega audazmente a multiplicidade e sucessão dos seres como ilusões dos sentidos, e, por meio de processos dialéticos, afirma, em nome da razão, a unicidade, eternidade e imutabilidade do ser. "Firmam o universo", no dizer de Platão: "*ὁι τοῦ ὅλου στασιῶται*". É o *panteís-*

(17) Cic., *Tusc*, V 3.

mo idealista oposto ao *panteísmo naturalista* das escolas precedentes. Não podendo, porém, furtar-se à necessidade de explicar o mundo das aparências, inspiram-se os eleatas nas doutrinas físicas dos jônios.

Às conclusões da escola chegaram seus diferentes adeptos por vias diversas.

1.º) XENÓFANES (576-480 a. C.), de Colofônio, na Ásia Menor, e fundador da escola em Eléia, é teólogo. Seu ponto de partida é a unidade de Deus que êle demonstra com bons argumentos e defende contra o politeísmo vulgar, exprobrando com veemência a Homero e Hesíodo por haverem favorecido com suas teogonias a concepção antropomórfica da Divindade. Deus é, pois, uno, eterno imóvel, imutável, perfeito, tudo abraçando e governando com o pensamento: *Unus est Deus deorum, hominumque summus, sine negotio, mentis vi cuncta permovet immotus.* Confundindo, porém, Deus e o Universo, dos atributos do primeiro inferiu errôneamente os atributos do segundo, concluindo pela unicidade e imutabilidade do ser.

Em física, Xenófanes explica a origem do mundo de uma ou mais substâncias primitivas — talvez a terra e a água — sem se preocupar da coerência destas doutrinas com as anteriores sôbre a imutabilidade do Universo.

Em *ética*, censura acremente os desmandos morais de seus conterrâneos e aconselha de preferência à cultura demasiada das fôrças físicas, a sobriedade e o amor da sabedoria.

Do seu poema *A natureza* só nos restam fragmentos.

2.º) PARMÊNIDES (530-444 a. C.), discípulo de Xenófanes, é metafísico, talvez o mais profundo dos filósofos pré-socráticos. Distingue duas ordens opostas de conhecimento: a sensitiva que nos leva à "opinião", *τὰ πρὸς δόξαν*, enganadora e ilusória, e a intelectual, fundada na evidência dialética, que nos conduz "à verdade" *τὰ πρὸς ἀλήθειαν*. Os sentidos percebem o mutável, o múltiplo, o contingente; a razão vê no fundo de tôdas as coisas uma realidade única — o ente. Ora, o ente, não podendo vir do não ente "ex nihilo nihil", é uno, eterno, ingênito, imóvel, indivisível, imutável, homogêneo, contínuo e esférico (esfera, figura perfeita). O mundo fenomenal não passa de uma ilusão.

Na sua cosmologia do aparente, ensina Parmênides que tôdas as coisas são compostas de dois princípios — luz e trevas, calor e frio, isto é, de fogo e terra.

Além do defeito comum a todos os aprioristas de rejeitar a evidência experimental, confunde Parmênides a ordem lógica com a ontológica, transportando os atributos provenientes do estado de abstração de uma idéia à realidade por ela representada. Alteando-se, porém, na esfera do inteligível até à idéia de ser, eleva-se muito acima de seus predecessores e aplaina o caminho a uma metafísica mais segura.

3.º) ZENÃO, de Eléia (490 a. C.), é dialético. Chega às mesmas conclusões de Parmênides por via indireta, mostrando as con-

tradições dos que prestam fé ao testemunho dos sentidos. Alguns de seus sofismas contra a pluralidade dos seres, e sobretudo contra a possibilidade do movimento (18), são célebres na história do pensamento. Zenão era um polemista erudito, sutil, mas amante de cavilações e paradoxos. Preludia os sofistas.

4.º) Melisso (meado do séc. V a. C.), de Samos, não é um talente original. Nada fêz senão sintetizar as teorias da escola, procurando conciliá-las com o naturalismo dos jônios. Neste trabalho de harmonização nem sempre conseguiu evitar contradições, introduzindo idéias contrárias às doutrinas capitais da escola eleata.

BIBLIOGRAFIA

S. Ferrari, *Gli Eleati*, Roma, 1892, (Mem. della Accad. dei Lincei); — J. Dörfler, *Die Eleaten u. d. Orphiker*, Freistadt, 1911; — G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma, 1832; — K. Riezler, *Parmenides*, Frankfurt a. m. 1934.

§ 4.º — Escola atomística

19. Como Empédocles e Anaxágoras, tentam também os atomistas conciliar o rígido monismo dos eleatas com as exigências do senso comum. Neste intuito, admitem como os dois filósofos precedentes que os elementos primitivos são imutáveis e dotados de movimento local, mas dêles se separam afirmando a sua homogeneidade e indivisibilidade.

A. O verdadeiro fundador da nova escola é Leucipo, de quem quase nada sabemos. Demócrito (520-440 a. C.), natural de Abdera, na Trácia, discípulo de Leucipo, é o seu principal organizador e representante. Foi homem muito versado na física e nas matemáticas e de maravilhosa erudição, não inferior à do próprio Aristóteles. Das suas muitas obras só restam fragmentos.

B. O *sistema mecanicista* da natureza por êle proposto reduz-se aos seguintes princípios fundamentais. As grandes massas são compostas de corpúsculos insecáveis, ingênitos, eternos, chamados *átomos*. Substancialmente homogêneos, diferem uns dos outros pela figura, pela ordem e pela posição; pela figura como A de N (para o esclarecermos com o exemplo de Aristóteles, *Metaphys.* I, 4), pela ordem como AN de NA, pela posição como N de Z (o N é um Z deitado). A diferença de figura acarreta, outrossim, a de grandeza e de pêso. Ao lado dos átomos, admite Demócrito o *vácuo* (contra Parmênides) para explicar a possibilidade do movimento. Daí a fórmula: os corpos são compostos de pleno e de vácuo, *πληρὲς καὶ κενόν*.

(18) Um dos mais conhecidos — o argumento da dicotomia, é o seguinte: Um móvel para ir de A a B deve percorrer metade do espaço intermédio, mas antes de chegar ao ponto médio terá de vencer a metade da distância que o separa do ponto inicial e assim por diante. Ao argumento responde Aristóteles declarando a verdadeira natureza da extensão e do tempo. Cfr. Nys, *Cosmologie*², p. 243.

A geração, a corrução e as transformações das grandes massas explicam-se por agregações e desagregações atômicas. Das propriedades corpóreas, as de ordem quantitativa, como extensão, figura, grandeza, pêso, movimento ou repouso (chamadas por Aristóteles sensíveis comuns e, pelos modernos, qualidades primárias) existem na realidade como as percebemos; as de ordem qualitativa (sensíveis próprios de Aristóteles ou qualidades secundárias dos modernos) tais a côr e o som, só existem como movimento local. Na sua formalidade qualitativa são impressões dos sentidos, na frase de Teofrasto, *πάθη τῆς αἰσθήσεως* (De *sens. et sensib.*, § 63).

C. A *origem do mundo* explica-se por um processo puramente mecânico, sem recorrer, como Anaxágoras, à intervenção de uma inteligência ordenadora. Por necessidade de natureza, os átomos movem-se no vácuo infinito com movimento retilíneo de cima para baixo e com desigual velocidade (19). Daí entrechoques atômicos e formação de imensos vórtices ou turbilhões de que se originam os mundos.

D. Na *psicologia* do abderita repercute a sua física mecanicista. A alma é composta de átomos semelhantes aos do fogo, porém mais sutis, que, entrelaçados em rêde descontínua, se difundem por todo o corpo. A respiração, ingerindo novos átomos ígneos, compensa a perda dos que continuamente se expelem. Quando já não é possível esta compensação sobrevem a morte.

A sensação é provocada por imagens materiais *εἴδωλα* (20) — que se destacam dos corpos e, pelo ar, vêm impressionar o órgão sensitivo. O conhecimento assim obtido é muito imperfeito, obscuro, variável e enganoso. Semelhante à sensibilidade no seu aspecto subjetivo, a inteligência de muito se lhe avantaja como faculdade de conhecimento: é mais ampla e mais segura, conhece a existência dos átomos e corrige os erros dos sentidos (aparência das qualidades secundárias). — Não há liberdade nem imortalidade.

E. Os *deuses* vulgares e a mitologia nasceram da fantasia popular. São entes superiores ao homem, mas compostos também de átomos e vácuos e sujeitos à lei da morte. "Deus verdadeiro e natureza imortal não existe".

F. Como físico, Demócrito é talvez o mais profundo entre os gregos. A teoria atômica, nas suas linhas fundamentais abraçada pela ciência moderna, saiu-lhe quase perfeita das mãos. A inexistência formal das qualidades secundárias é hoje admitida pela quase unanimidade dos naturalistas. Quanto ao método, sem descurar a observação, é um pouco apriorista. As propriedades dos seus átomos são determinadas pela necessidade de conciliar Parmênides com a observação sensível.

---

(19) Criticando essa teoria, já notava Aristóteles que no espaço infinito para cima e para baixo não têm significação alguma (*Phys., IV*, 8) e no vácuo todos os corpos, ainda de grandeza desigual, caem com a mesma velocidade (*De coelo*, IV, 2).

(20) Delas dirá mais tarde Lucrécio:
Quae quasi membranae summo de corpore rerum
Dereptae volitant, ultro citroque per auras.

Como filósofo é somenos. Opondo-se ao dualismo irredutível, estabelecido por Anaxágoras, entre a matéria e o espírito, e negando a existência de uma inteligência ordenadora, o filósofo de Abdera aparece na história do pensamento como o primeiro representante formal do materialismo e do ateísmo. "O defeito de todo o materialismo, observa Lange, é concluir as suas explicações no ponto em que começam os grandes problemas filosóficos". (21).

BIBLIOGRAFIA

V. FAZIO-ALMAYER, *Studi sull'atomismo greco*, Palermo, 1911; — A. DYROFF, *Demokritstudien*, München, 1899; — L. LÖWENHEIM, *Die Wissenschaft Demokrits und ihr Einfluss auf die moderne Naturwissenschaft*, Berlin, 1914; — L. MABILLEAU, *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris, 1895.

§ 5.º — Sofistas

20. A *atitude intelectual* de alguns dos pensadores precedentes havia aplainado o caminho ao ceticismo. Heráclito negara a realidade permanente. Parmênides e a escola de Eléia, opondo-se à mais evidente experiência e desvalorizando o conhecimento sensível, fiaram apenas da razão no apriorismo dos seus processos dialéticos. Concluir daí que tudo é ilusão e que a ciência é impossível era um passo fácil. As *condições sociais* de Atenas, que atingira o apogeu de sua glória, ofereciam ainda na abundância das riquezas, na corrução dos costumes, no abalo das tradições morais e religiosas discutidas pela crítica racionalista, um ambiente favorável ao aparecimento dos sofistas.

A. Chamam-se sofistas os mestres populares de filosofia, homens venais e sem convicções, ávidos de riqueza e de glória que, nesta época de crise para o pensamento grego exploram em benefício da própria vaidade e cupidez o estado dos espíritos criado pelas especulações filosóficas e condições sociais do tempo (22). Mais retóricos que filósofos, argutos, artificiosos e eruditos, ensinavam à juventude ateniense, atraída pelos encantos da eloqüência, com a arte de defender o pró e o contra de tôdas as questões, o segrêdo de

(21) LANGE, *Geschichte des Materialismus*. t. I, p. 21.

(22) Nos tempos mais remotos denominaram-se *sofistas* todos os que se entregavam ao estudo das ciências e das artes. Assim chama Aristóteles os sete sábios da Grécia. No século V restringiu-se a significação do têrmo aos pedagogos e professôres ambulantes de retórica que ensinavam mediante remuneração pecuniária. Pouco a pouco, pela tendência rabulista dêstes mestres de eloqüência o têrmo foi tomando o significado pejorativo que conservou até hoje. XENOFONTE, *Memorab*, I, 6: "Chamam-se sofistas os que vendem a sabedoria por dinheiro". PLATÃO, Sof. 268 D: "Sofista é o que constrange o seu interlocutor a dizer coisas contraditórias... com o prestígio das palavras enreda os seus ouvintes". ARISTÓTELES, *De elench, sophist.* c. 1: "Sofista é quem aufere lucros de uma sabedoria que parece e não é". S. TOMAZ, comentando Aristóteles: "ad aliud ordinat vitam suam et actiones philosophus et sophista. Philosophus quidem ad sciendum veritatem; sophista vero ad hoc quod videatur scire quod nesciat". *In metaphys*. I. 4, lect. 4.

Sócrates combateu tôda a sua vida contra êstes pseudo-filósofos; Platão impugna-os ainda nos seus primeiros diálogos; Aristóteles fala dos sofistas como de adversários históricos, como de um perigo esconjurado.

tirar partido de qualquer situação, galgando as mais elevadas posições numa democracia volúvel e irrequieta. Serviam-se das armas da razão para destruir a própria razão, e, sôbre as ruínas da verdade, erigir o interêsse em norma suprema de ação.

B. Dentre a numerosa turba dos sofistas extremam-se como mais célebres, os dois vultos de Protágoras e Górgias.

1.º) PROTÁGORAS (c. 480-411 a. C.), de Abdera, ensinou 40 anos por tôda a Grécia. Acusado de ateísmo, em Atenas, fugiu para a Sicília, perecendo num naufrágio. Dos princípios de Heráclito e das variações da sensação, conforme as disposições subjetivas dos órgãos, inferiu Protágoras a relatividade do conhecimento. Esta doutrina enunciou-a com a célebre fórmula; o homem é medida de tôdas as coisas, *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*. Para o seu autor, esta máxima significava mais exatamente que de cada homem individualmente considerado dependem as coisas, não na sua realidade física, mas na sua forma conhecida. Subjetivismo, relativismo e sensualismo são as notas características do seu sistema de ceticismo parcial.

2.º) GÓRGIAS (480-375 a. C.), de Leôncio, na Sicília, menos profundo, porém, mais eloqüente que Protágoras partiu dos princípios da escola eleata e concluiu também pela absoluta impossibilidade do saber. É autor duma obra intitulada *"Do não ser"*, na qual desenvolve as três teses: Nada existe; se alguma coisa existisse não a poderíamos conhecer; se a conhecêssemos não a poderíamos manifestar aos outros. A prova de cada uma destas proposições é um enrêdo de sofismas, sutis uns, outros pueris.

PRODICUS, de Céus, autor do apólogo *Hercules in bivio*. HIPIAS, CRÍTIAS e outros figuram também como sofistas entre os interlocutores de Sócrates nos diálogos de Platão.

Protágoras e Górgias, ainda que incoerentemente, limitaram-se ao ceticismo especulativo. Os sofistas menores transpuseram as barreiras da ordem moral. Para HIPIAS, a "lei é o tirano dos homens", a causa de suas discórdias. POLUS, TRASÍMACO e CÁLICLES preconizaram a mais desenfreada licença: "Justo, diziam, é o que é útil ao mais forte". PLATÃO, *Repl.* 320 C. Ante êstes superficiais demolidores nada ficou de pé no campo moral e religioso.

Benemerência indireta dos sofistas. Embora sendo um sintoma de degenerescência e anarquia intelectual, o aparecimento dos sofistas foi de incontestável utilidade para o progresso da filosofia. Analisando e criticando os sistemas precedentes, mostraram-lhe a inanidade das generalizações ambiciosas e precipitadas. Abusando da dialética, revelaram-lhe o valor e a importância de se lhe estudarem as regras e leis fundamentais. Impugnando a certeza e a veracidade das faculdades cognoscitivas, fizeram sentir a necessidade de aprofundar, ao lado das questões cosmológicas, a análise psicológica dos nossos instrumentos de conhecimento, estabelecendo-lhes o alcance e as condições de legitimidade. Desbravaram o terreno intelectual e rasgaram à filosofia novos horizontes, orientando-a para o estudo do espírito e de sua atividade, para a investigação dos métodos científicos

do conhecimento e o exame dos processos dialéticos. Sem os sofistas não se compreende Sócrates. A reação dos primeiros preparou a reação do segundo com tôdas as suas salutares conseqüências.

BIBLIOGRAFIA

H. STEBECK, *Das Problem des Wissens bei Sokrates und der Sophistik*, Halle, 1870; — H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig und Berlin, 1912; — C. P. GUNNING, *De sophistis Graeciae praeceptoribus*, Amsterdam, 1915; — FUNCK-BRENTANO, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, Paris, 1879; — V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*², Paris, 1923.

21. VISTA RETROSPECTIVA — Seguindo a ordem da evolução individual do conhecimento, a filosofia grega inaugura suas especulações com o estudo do problema *cosmológico*. Ora, em face da natureza, a inteligência levanta para logo dois problemas: 1.º, como explicar as contínuas *variações* dos seres? 2.º, qual o elemento *estável* que permanece através de tôdas as transformações? O segundo dêstes problemas preocupa os filósofos das primeiras escolas. Depois de Heráclito, que imprimiu outra orientação aos estudos cosmológicos, é no estudo das mudanças que se concentram as atenções. Nas respostas a estas questões inspiram-se alguns no *dinamismo*, admitindo um ou mais princípios primitivos (quando mais de um, *qualitativamente* diversos), dotados de *atividade interna*, outros declaram-se pelo *mecanicismo*, reduzindo todo o universo a *matéria inerte* e a *movimento comunicado*. A diversidade dos corpos é explicada com elementos puramente quantitativos.

Incidentemente, tocam-se as questões *lógicas* e *psicológicas* da natureza da alma e das suas relações com o corpo, do alcance e do valor do conhecimento, da sua distinção em conhecimento sensível e intelectual.

Com relação ao *método*, procedem uns (jônios e atomistas), *a posteriori*, buscando na experiência um apoio às suas teorias. São empiristas; Aristóteles chama-os *fisiólogos* ou naturalistas. Outros (pitagóricos e eleatas), mais abstratos, partem de princípios *a priori* e menosprezam a experiência. São mais ou menos idealistas. "*Matemáticos*", apelida-os o Estagirita.

Em *teodicéia*, com exceção de Demócrito, admitem todos um Ser Supremo e Eterno, mas identificam-no panteìsticamente com a natureza. Só Anaxágoras professa explìcitamente a imaterialidade e transcendência divinas.

No fim do período, o trabalho demolidor da crítica cética dos sofistas exercido sôbre os muitos erros e as poucas verdades das escolas precedentes, mostra a necessidade de reerguer sôbre alicerces mais firmes o edifício vacilante da filosofia.

CAPITULO II

SEGUNDO PERÍODO — (450-300 a. C.)

22. CARÁTER GERAL E DIVISÃO — Neste período atinge a filosofia grega o apogeu do desenvolvimento. Surgem os seus maiores pensadores, que, vindicando os direitos da razão contra o ceticismo geral, constroem sôbre bases mais sólidas uma síntese grandiosa do saber e elaboram, nos vários domínios da filosofia, um núcleo considerável de teses, que ficarão definitivamente incorporadas no patrimônio intelectual do gênero humano. Apesar de serem as questões morais as que inauguram o período, a sua feição característica é *metafísica.*

Como em todos os tempos de grande esplendor filosófico as *escolas* desaparecem na penumbra e avultam grandes *individualidades.*

Sócrates, Platão e Aristóteles cifram a glória dêste período, escrevendo seus nomes entre os dos mais profundos pensadores da humanidade.

§ 1.º — Sócrates

23. VIDA — Filho de Sofrônico, escritor, e de Fenarete, parteira, nasceu Sócrates em Atenas, no ano 469 a. C. Na sua mocidade, seguiu a profissão do pai, entregando-se mais tarde exclusivamente ao estudo da sabedoria. Desempenhou alguns cargos políticos e foi sempre modêlo irrepreensível de bom cidadão. Combateu em Potidéia, onde salvou a vida de Alcibíades e em Delium, onde carregou aos ombros a Xenofonte, gravemente ferido. Proclamado o mais sábio dos homens pelo oráculo de Delfos e dizendo-se inspirado do céu (o gênio ou demônio de Sócrates, vàriamente interpretado pelos críticos) empreendeu a reforma dos costumes na cidade corruta de Péricles. A liberdade de seus discursos e a feição austera de seu caráter, a par de admiradores entusiastas, atraíram-lhe também caluniadores e inimigos sem consciência. Acusado em idade avançada de corromper a juventude e de introduzir divindades novas recusou defender-se e foi condenado a beber cicuta. A narração de seus derradeiros instantes e do último entretenimento com seus discípulos sôbre a imortalidade da alma (*Phaedo,* de Platão) conta-se merecidamente entre as páginas mais belas e dramáticas de tôda a literatura. Morreu em 399 a. C.

Sócrates nada deixou escrito. Suas doutrinas expunha-as em ensino oral nas praças e nos mercados, nos pórticos e nas oficinas, aos mais variados auditórios. O que dêle sabemos foi-nos transmitido pelos seus discípulos Xenofonte e Platão. Xenofonte, de estilo simples e harmonioso, mas sem brilho nem profundidade, nas suas *"Memorabilia"*, legou-nos de preferência o aspecto prático e moral da doutrina do mestre. Platão, sublime e cintilante, desenvolve nos seus numerosos diálogos, o sistema de Sócrates em tôda a sua amplidão. Nem sempre, porém, é fácil discernir o fundo socrático das especulações acrescentadas pelo genial discípulo (23).

Nas doutrinas de Sócrates podemos distinguir a parte polêmica, em que combate os sofistas, e a parte dogmática, em que expõe suas idéias sôbre as diferentes partes da filosofia.

24. MÉTODO DE SÓCRATES — *A*. É a parte polêmica. Insistindo no perpétuo fluxo das coisas e na variabilidade extrema das impressões sensitivas determinadas pelos indivíduos que de contínuo se transformam, concluiram os sofistas pela impossibilidade absoluta e objetiva do saber. Sócrates restabelece-lhe a possibilidade, determinando o verdadeiro objeto da ciência.

O objeto da ciência não é o sensível, o particular, o indivíduo que passa, é o inteligível, o *conceito* que se exprime pela definição. Êste conceito ou idéia geral obtém-se por um processo dialético por êle chamado *indução* e que consiste em comparar vários indivíduos da mesma espécie, eliminar-lhes as diferenças individuais, as qualidades mutáveis e reter-lhes o elemento comum, estável, permanente, a natureza, a essência da coisa. Por onde se vê que a indução socrática não tem o caráter demonstrativo do moderno processo lógico, que vai do fenômeno à lei, mas é um meio de generalização, que remonta do indivíduo à noção universal.

B. Pràticamente, na exposição polêmica e didática destas idéias, Sócrates adotava sempre o diálogo, que revestia uma dúplice forma, conforme se tratava de um adversário a confutar ou de um discípulo a instruir. No primeiro caso, assumia humildemente a atitude de quem aprende e ia multiplicando as perguntas até colhêr o adversário presunçoso em evidente contradição e constrangê-lo à confissão humilhante de sua ignorância. É a *ironia* socrática. No segundo caso, tratando-se de um discípulo (e era muitas vêzes o próprio adversário vencido) multiplicava ainda as perguntas, dirigindo-as agora ao fim de obter por indução dos casos particulares e concretos, um conceito, uma definição geral do objeto em questão. A êste processo pedagógico, em memória da profissão materna, denominava êle *maieutica* ou engenhosa obstetrícia do espírito, que facilitava a parturição das idéias.

---

(23) Referindo-se a Platão costumava Sócrates dizer: *"Que coisas me fêz dizer êste jovem nas quais eu nunca pensara!"*

25. DOUTRINAS FILOSÓFICAS — "Conhece-te a ti mesmo" é o lema em que Sócrates cifra tôda a sua vida de sábio. O perfeito conhecimento do homem é o objetivo de tôdas as suas especulações e a moral, o centro para o qual convergem tôdas as partes da sua filosofia. A psicologia serve-lhe de preâmbulo, a teodicéia de estímulo à virtude e de natural complemento da ética.

A. Em *psicologia*, Sócrates professa a espiritualidade e imortalidade da alma, distingue as duas ordens de conhecimento, sensitivo e intelectual, mas não define o livre arbítrio, identificando a vontade com a inteligência.

B. Em *teodicéia*, estabelece a existência de Deus: *a*) com o argumento teológico, formulando claramente o princípio: tudo o que é adaptado a um fim é efeito de uma inteligência (*Memorab.*, I, 4; IV, 8); b) com o argumento, apenas esboçado, da causa eficiente: se o homem é inteligente, também inteligente deve ser a causa que o produziu; c) com o argumento moral: a lei natural supõe um ser superior ao homem, um legislador, que a promulgou e sancionou. Deus não só existe, mas é também Providência, governa o mundo com sabedoria e o homem pode propiciá-lo com sacrifícios e orações. Apesar destas doutrinas elevadas, Sócrates aceita em muitos pontos os preconceitos da mitologia corrente que êle aspira reformar.

C. Moral. É a parte culminante da sua filosofia. Sócrates ensina a bem pensar para bem viver. O meio único de alcançar a felicidade ou semelhanca com Deus, fim supremo do homem, é a prática da virtude. A virtude adquire-se com a sabedoria ou, antes, com ela se identifica. Esta doutrina, uma das mais características da moral socrática, é conseqüência natural do êrro psicológico de não distinguir a vontade da inteligência. Conclusão: grandeza moral e penetração especulativa, virtude e ciência, ignorância e vício são sinônimos. "Se músico é o que sabe música, pedreiro o que sabe edificar, justo será o que sabe a justiça".

Sócrates reconhece também, acima das leis mutáveis e escritas, a existência de uma lei natural — ἄγραφοι νόμοι — independente do arbítrio humano, universal, fonte primordial de todo direito positivo, expressão da vontade divina promulgada pela voz interna da consciência.

Sublime nos lineamentos gerais de sua ética, Sócrates, em prática, sugere quase sempre a utilidade como motivo e estímulo da virtude. Esta feição utilitarista empana-lhe a beleza moral do sistema (24).

26. IMPORTANCIA E INFLUÊNCIA DE SÓCRATES — A reforma socrática atingiu os alicerces da filosofia. A doutrina do con-

(24) "A doutrina puramente utilitária ensinada por Sócrates neste lugar (*Memorab*, IV, 5, 8, 9) bastaria, por si só, a caracterizar a ética socrática e distanciá-la infinitamente da moral cristã. Não se pode compreender como escritores cristãos... possam no seu entusiasmo inconsciente pelo grande moralista ateniense asseverar que à ética de Sócrates só falta para ser cristã a mais alta luz do conhecimento de Deus e de si próprio". LATINO COELHO, *Introdução à oração da coroa*, p. 236, em nota.

ceito determina para sempre o verdadeiro objeto da ciência: a indução dialética reforma o método filosófico; a ética une pela primeira vez e com lacos indissolúveis a ciência dos costumes à filosofia especulativa. Não é, pois, de admirar que um homem, já aureolado pela austera grandeza moral de sua vida, tenha, pela novidade de suas idéias, exercido sôbre os contemporâneos tamanha influência. Entre os seus numerosos discípulos, além de simples amadores, como Alcibíades e Eurípedes, além dos vulgarizadores da sua moral (*socratici viri*), como XENOFONTE, havia verdadeiros filósofos que se formaram com os seus ensinamentos. Dentre êstes, alguns, saídos das escolas anteriores não lograram assimilar tôda a doutrina do mestre; desenvolveram exageradamente algumas de suas partes com detrimento do conjunto. São os fundadores das *escolas socráticas menores*, das quais as mais conhecidas são:

A. A *escola de Megara*, fundada por EUCLIDES (449-369), que tentou uma conciliação da nova ética com a metafísica dos eleatas e abusou dos processos dialéticos de Zenão.

B. A *escola cínica*, fundada por ANTÍSTENES (n. c. 445) que, exagerando a doutrina socrática do desapêgo das coisas exteriores, degenerou, por último, em verdadeiro desprêzo das conveniências sociais. São bem conhecidas as excentricidades de Diógenes.

C. A *escola cirenaica ou hedonista*, fundada por ARISTIPO (n. c. 425) que desenvolveu o utilitarismo do mestre em hedonismo ou moral do prazer.

Estas escolas, que, durante o segundo período, dominado pelas altas especulações de Platão e Aristóteles, verdadeiros continuadores da tradição socrática, vegetaram na penumbra, mais tarde recresceram transformadas ou degeneradas em outras seitas filosóficas. Dos megáricos brotaram os céticos e pirrônicos, dos cínicos saíram os estóicos, dos hedonistas originaram-se os epicureus.

Dentre o discípulos de Sócrates, porém, o herdeiro genuíno de suas idéias, o seu mais ilustre continuador foi o sublime Platão.

BIBLIOGRAFIA

A. FOUILLÉE, *La Philosophie de Socrate*, 2 vols., Paris, 1874; — CL. PIAT, *Socrate*², Paris, 1912; — P. LANDORMY, *Socrate*, Paris, 1900; — K. JOEL, *Der echte und der xenophontische Socrates*, 2 vols. Berlin, 1893-1901; — A. DÖRING. *Die Lehre des Socrates als soziales Reformsystem*, München, 1905; — E. PFLEIDERER, *Socrates, Plato und ihre Schüler* Tübingen, 1396; — H. MAIER, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913; — A. BUSSE, *Sokrates*, Berlin, 1914; — G. KAFKA, *Sokrates, Platon u. d. sokrat Kreis*. München, 1921; — A. LABRIOLA, *Socrate*, Nuova edizione a cura di B. Croce. Bari, 1909; — G. ZUCCANTE, *Socrate*, Torino, 1909; — A. J. FESTUGIÈRE, *Socrate*, Paris, 1934.

Índice alfabético da bibliografia socrática por P. K. BIZUKIDES, ἐπιστημονιαὶ περὶ Σωκράτους Leipzig, 1921.

Escolas socráticas. A. WENDT, De filosofia cirenaica, Göttingen, 1841; — H. DE STEIN, *De filosofia cirenaica*, Göttingen. 1885.

J. GEFECKEN *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909.

D. R. DUDLEY, *A history of cynicism from Diogenes to the 6th. Century*, London, 1937.

D. HENNE, *École de Mégare*, Paris, 1843; — C. MAILLET, *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Éretrie*, Paris, 1845.

§ 2.º — Platão

27. VIDA E OBRAS — Nasceu Platão em Atenas, no ano 427 a. C. Filho de família aristocrática e abastada, entregou-se na juventude ao estudo das ciências, sob o magistério de Cratilo, discípulo de Heráclito, passando mais tarde para a escola de Sócrates a quem ouviu por quase dez anos. Por morte do mestre, retirou-se para Megara, donde empreendeu uma série de viagens ao Egito, à Itália e à Sicília. De volta à Grécia, estabeleceu-se definitivamente em Atenas, abrindo sua escola, que do ginásio de Academus, onde se congregava, recebeu o nome de Academia. De então até a morte, ocorrida em 347, ocupou-se exclusivamente em ensinar e escrever.

Platão é o primeiro filósofo antigo de quem possuímos as obras completas. Dos 35 diálogos, porém, que correm sob o seu nome muitos são apócrifos, outros de autenticidade duvidosa (25).

A forma dos escritos platônicos é o diálogo, transição espontânea entre o ensinamento oral e fragmentário de Sócrates e o método estritamente didático de Aristóteles. No fundador da Academia, o mito e a poesia confundem-se muitas vezes com os elementos puramente racionais do sistema (26). Faltam-lhe ainda o rigor, a precisão, o método, a terminologia científica que tanto caracterizam os escritos do sábio estagirita.

28. VISTA GERAL DA FILOSOFIA DE PLATÃO — TEORIA DAS IDÉIAS — Sócrates mostrara no conceito o verdadeiro objeto da ciência. Platão aprofunda-lhe a teoria e procura determinar a relação entre o conceito e a realidade fazendo dêste problema o ponto de partida da sua filosofia.

A ciência é objetiva; ao conhecimento certo deve corresponder a realidade. Ora, de um lado, os nossos conceitos são universais, necessários, imutáveis e eternos (Sócrates), do outro, tudo no mun-

---

(25) Aplicando os critérios de ordem *interna* e *externa*, a crítica moderna considera hoje como *certamente autênticos* os seguintes diálogos: *Phaedro, Protágoras, Convívio, Gorgias, República, Timeu, Theateto, Phedo, Leis*. Certamente apócrifos são: *Alcibiades* (2.º), *Theages, Minos, Clitofonte, Epinomides, Hiparco e as Epístolas* (a 7.ª provàvelmente autêntica). Os outros são de autenticidade duvidosa. Como *mais provàvelmente autênticos* podem considerar-se: *Criton, Eutifron, Hipias menor, Charmides; Laches, Lisis Eutidemo, Menos, Cratilo, Filebo, Critias e a Apologia de Sócrates. Alcibiades* 1.º, *Ion, Menexeno, Hipias maior*, são *mais provàvelmente apócrifos*.

A *cronologia* dos diálogos platônicos é outra *vexata quaestio* entre os críticos. Costuma-se, geralmente, distinguir 3 fases na vida intelectual de Platão. A primeira é a *socrática*, a que pertencem quase todos os diálogos *morais;* a influência do mestre sôbre Platão jovem é ainda sensível. Na segunda *fase, mais pessoal*, Platão, atingindo a plenitude de sua individualidade e pujança intelectual, delineia os traços da sua construção sistemática. A esta fase se referem os diálogos em que se agitam questões metafísicas. A terceira *fase pitagórica* é de Platão velho; traz evidentes vestígios do pitagorismo.

(26) "Plato, diz S. Tomaz, habuit malum modum docendi. Omnia enim figurata dicit et per symbola docet, intendens aliud per verba quam sonant ipsa verba, sicut quum dixit, animam esse circulum". *In I de Anima*, lect. VIII.

do é individual, contingente e transitório (Heráclito). Deve, logo, existir, além do fenomenal, um outro mundo de realidades, objetivamente dotadas dos mesmos atributos dos conceitos subjetivos que as representam. Estas realidades chamam-se *Idéias*. As idéias não são, pois, no sentido platônico, representações intelectuais, formas abstratas do pensamento, são realidades objetivas, modelos e arquétipos eternos de que as coisas visíveis são cópias imperfeitas e fugazes (27). Assim a *idéia* de homem é o homem abstrato perfeito e universal de que os indivíduos humanos são imitações transitórias e defeituosas.

Tôdas as idéias existem num mundo separado, o mundo dos inteligíveis, τόπος νοητός, situado na esfera celeste. A certeza da sua existência funda-a Platão na necessidade de salvar o valor objetivo dos nossos conhecimentos e na importância de explicar os atributos do ente de Parmênides, sem, como êle, negar a existência do *fieri*. Tal a célebre teoria das idéias, alma de tôda a filosofia platônica, centro em tôrno do qual gravita todo o seu sistema.

29. DIVISÃO DA FILOSOFIA — Com Aristóteles, de acôrdo com o pensamento de Platão, podemos dividir-lhe a filosofia em três partes: *Dialética, Física* e *Ética*.

DIALÉTICA — Por dialética entende Platão o estudo das vias que nos levam à ciência perfeita das idéias e destas idéias em si mesmas, na sua realidade objetiva. Corresponde, pois, à epistemologia e à metafísica. A dialética compreende: *a*) os diferentes processos intelectuais e morais pelos quais pode o espírito humano elevar-se das coisas corpóreas e fugitivas ao conhecimento do mundo superior e invisível das idéias, da opinião à ciência. A indução socrática ocupa, entre êles, lugar importante; *b*) a divisão e classificação das idéias. Entre as idéias tão numerosas como os nossos conceitos há, como entre êstes, uma subordinação dos gêneros inferiores aos superiores, uma hierarquia, que permite reduzir-lhes a multiplicidade à unidade. Sôbre tôdas, prima a idéia do *Bem*, luz e vida de tôdas as outras, origem de seu ser e cognoscibilidade, causa eficiente e final de todo o universo. Esta idéia do Bem identifica-se com a razão divina (28), é Deus (29).

(27) Alguns neoplatônicos cristãos, e sobretudo S. AGOSTINHO interpretaram mais benignamente a teoria das idéias, considerando-as não como realidades isoladas, mas como causas exemplares, imagens-arquétipos das coisas existentes na mente divina. Seguem a S. AGOSTINHO, entre os modernos, V. COUSIN, JOURDAIN e TRENDELENBURG. A explicação que adotamos é a de ARISTÓTELES e dos escolásticos, seguida recentemente por ZELLER, BRANDIS, BRENTANO. HONTHEIM e outros como a única em harmonia com o pensamento de PLATÃO.

(28) Cfr. *Filebo*.

(29) Parece-nos esta a interpretação mais razoável da doutrina de Platão. Dá-lhe mais unidade ao sistema, expurgando-o dêste dualismo inconcebível, desta diarquia de dois seres soberanos, supremos e inteiramente independentes, um do outro. Deus e a Idéia do bem. Assim pensam ZELLER, STALLBAUM e TURNER. *Outros como* DE WULF, HERMANN e PIAT sustentam a independência relativa das duas realidades, fazendo da idéia de Bem causa final e formal dos seres e de Deus, o demiurgo, o ordenador do mundo sensível. Outros ainda, entre os quais TRENDELENBURG e ORGIS destroem uma das supremacias subordinando-a à outra. E' êste, certamente, um dos pontos mais obscuros da metafísica platônica. Cfr. A. BRÉMOND, *De l'âme et de Dieu dans la philosophie de Platon* nos *Archives de Philosophie*, t. II. (1924), pp. 372-404; A. DIES, *Autour de Platon*, Paris, 1927, pp. 523-570.

Em outros lugares, particularmente no *Timeu*, prova Platão a existência de Deus também pela ordem e finalidade do Cosmo, pela ordem moral (*Leges* c. X.), pelo consenso do gênero humano (*Ibi.*), pela exigência metafísica de um necessário para explicar o contingente (*Phaedro*) e por outros argumentos menos claros. Deus é uno, poderoso, oniciente e governa o mundo com a sabedoria de sua Providência. Sob êste Deus único existem outras divindades inferiores e criadas, como a alma do mundo, as almas dos astros etc., que são intérpretes da vontade divina e agentes executores das suas ordens.

Tal em suas linhas gerais a *teodicéia* de Platão.

FÍSICA — *A*. É o estudo das manifestações sensíveis das Idéias na natureza. A multiplicidade e imperfeição dos seres que constituem o mundo visível provêm dum princípio negativo de limitação, de uma como matéria indeterminada, incriada e eterna em que, por ordenação divina e por intermédio da alma do mundo se refletem os protótipos eternos das coisas. Às idéias pertence exclusivamente a realidade. Os seres mutáveis, mistos de ser e não ser, são apenas sombras, pálidos reflexos das realidades verdadeiras. Nesta relação entre o mundo dos fenômenos e o mundo das idéias consiste o essencial da *cosmologia* platônica.

B. Psicologia e antropologia. O homem é composto de alma e corpo. A alma, princípio de vida, consta de três partes: a racional, com sede no cérebro, a irascível residindo no peito, e a apetitiva localizada nas entranhas. A parte superior ou racional é livre, espiritual e imortal. Preexistindo ao corpo — "túmulo que arrastamos conosco como o caracol arrasta a concha que o envolve" — a êle se une violentamente em punição de algum delito. Platão admite a metempsicose. Neste estado de união possui duas espécies de conhecimento: o dos fenômenos ou sensível, provável e conjetural e o das idéias ou racional, certo e científico. Entre um e outro a relação é meramente extrínseca, servindo a percepção dos fenômenos apenas de ocasião para despertar ou evocar a lembrança das idéias contempladas na vida anterior. O verdadeiro conhecimento é, pois, uma reminiscência, *scire est reminisci*, reminiscência que explica a maiêutica de Sócrates.

ÉTICA — É o estudo das idéias na atividade individual e social.

A. Ética individual — A felicidade humana consiste na contemplação das Idéias e sobretudo da Idéia suma do Bem. Para atingir êsse fim deve o sábio desvincular-se de quanto é corpóreo e sensível e subordinar as partes inferiores da alma às superiores. Nesta ordem e harmonia consiste a virtude, que Platão divide em sabedoria, fortaleza, temperança e justiça.

B. Ética social e política — Fim do Estado é tornar o indivíduo feliz, facilitando-lhe a prática das virtudes. Sua constituição é vasada nos moldes da natureza humana. Correspondentes às três partes da alma, distinguem-se no Estado três classes sociais:

a) os *filósofos*, únicos capazes de desempenhar cargos públicos; *b*) os *guerreiros*, incumbidos da defesa social; c) *os operários*, encarregados da sua subsistência material. A virtude própria dos filósofos é a sabedoria, dos guerreiros, a coragem, dos operários, a temperança, de todos a justiça.

Única forma de govêrno aceitável é a aristocracia ou govêrno dos filósofos. A timocracia ou govêrno dos guerreiros e ambiciosos e a democracia ou govêrno dos operários não podem fazer o povo justo, virtuoso e feliz.

O Estado é poder absoluto, sem limites na liberdade e na vida dos cidadãos. A igualdade social dos sexos, a supressão da família e da propriedade privada, a educação nacional das crianças são decretadas como meios de eliminar as causas de discórdia. É o absolutismo e o socialismo levado às últimas conseqüências. Mais tarde reconheceu o próprio Platão que a organização social de seu Estado não era para homens, senão para deuses — uma utopia.

30. JUÍZO SÔBRE PLATÃO — Platão é o primeiro filósofo que tenta a sistematização geral de tôda a filosofia. Na sua vasta síntese achamos incluídas as verdades capitais do espiritualismo: existência de Deus, espiritualidade e imortalidade da alma, distinção entre o sensível e o inteligível, noção de virtude e felicidade.

Sua teoria das idéias é, porém, inspirada num realismo exagerado (30) e do vício desta doutrina fundamental se ressentem tôdas as outras partes do grande edifício. O dualismo inexplicado entre o mundo ideal e o mundo fenomenal, entre Deus e a matéria, entre o corpo e a alma, introduz-lhe mais de uma vez a contradição no âmago do sistema.

Seu método é *apriorístico*, sem deixar lugar à experiência.

Falta-lhe o sentimento da *realidade*.

Não obstante êstes defeitos, Platão é ainda um dos gênios de mais largo vôo que ilustraram a filosofia. Pela elevação de sua teodicéia, pelo brilho incomparável e elegância inimitável de seu estilo, merecidamente o glorificou a antiguidade com o sobrenome de sublime e divino.

BIBLIOGRAFIA

Opera omnia, edições de H. Stephanus, Paris, 1578, 3 vols., de J. Bekker, Berlin, 1816-17, Londres, 1826; — de F. Ast. Leipzig, 1819-32; — de G. Stallbaum, Leipzig, 1821-25; — de Baiter, Orelli e Winckelmann, Zürich, 1839-42; 1861; — de C. F. Hermanni (Teubner) Leipzig, 1851-53; — de J. Burnet, Oxford, 1890-1906, 5 vols., (é atualmente a melhor edição crítica).

A. E. CHAIGNET, *La vie et les écrits de Platon*, Paris, 1871; — CH. HUIT, *La vie et l'oeuvre de Platon*, 2 vols., Paris, 1893; — A. FOUILLÉE, *La philosophie de Platon*², 4 vols., Paris, 1888-89; — Cl. PIAT, Platon, Paris, 1907; — VAN OORDT, *Platon and his times*, Oxford, 1895; — D. RITCHIE, *Platon*,

(30) Chamamos aqui realismo exagerado o sistema, que, forçando até ao êrro o princípio de que a ordem ontológica dos seres corresponde à ordem lógica do conhecimento, afirma a existência das realidades objetivas universais como as idéias que as representam.

London, 1902; — W. PATER, *Platon and platonism*, London, 1893; — G. GROTE, *Plato and the other companions of Socrates*[2], London, 1885; — E. PFLEIDERER, *Sokrates, Plato und ihre Schüler*, Tübingen, 1896; — W. WINDELBAND, *Platon*[6], Stuttgart, 1921; — H. RAEDER, *Plat. philos. Entwicklung*, Leipzig, 1905; — K. PELANT, *Platon*, Praga, 1909; — CONST, RITTER, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 2 vols., München, 1910, 1923; — M. WUNDT, *Platons Leben und Werk, Jena*, 1904; — C. SIEGEL, *Platon und Sokrates*, Leipzig, 1920; — E. HOWALD, *Platons Leben*, Zürich, 1923; — WILAMOWITZ, *Platon*[2], vols., Berlin, 1920; — A. DIÈS, *Autour de Platon*, 2 vols., Paris, 1927; — ID. *Platon*, Paris, 1930; — L. STEFANINI, *Platone*, Padova, 2 vols., 1932-35; — L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1935; — G. M. A. GRUBE, *Plato's thought*, London, 1935.

Para a riquíssima bibliografia sôbre a vida, as doutrinas e os diálogos de Platão, veja-se UEBERWEG-PRAECHTER, II[12], pp. 65*-100*, e *Études classiques*, t. VII (1938) pp. 409-422.

§ 3.º — Aristóteles

31. VIDA E OBRAS — Filho de Nicômaco, médico do rei Amintas, pai de Filipe II da Macedônia, nasceu Aristóteles em Estagira, na Trácia, em 384 a. C. Jovem ainda, foi para Atenas, onde por 20 anos (367-347) ouviu as lições de Platão. Retirou-se, por morte dêste, para a ilha de Lesbos, onde pouco se demorou. Convidado por Filipe II para preceptor de Alexandre, passou a residir na côrte macedônia até 334. No mesmo ano que o grande conquistador empreendeu a expedição do Oriente, Aristóteles veio estabelecer-se em Atenas, começando a ensinar perto do templo de Apolo Lício. Daí o nome de Liceu dado à sua escola, também chamada peripatética do costume por êle observado de dar lições, em amena palestra, passeando (περιπατεω) nos umbrosos caminhos do ginásio de Apolo. Morto Alexandre, Aristóteles, mal visto pelos atenienses, retirou-se para Eubéia "a fim, dizia êle, de lhes poupar a vergonha de um novo atentado contra a filosofia". Faleceu em 322 com 62 anos de idade.

Aristóteles foi um gênio universal (31). Assimilou todos os conhecimentos anteriores e acrescentou-lhes o trabalho próprio, fruto de muita observação e de profundas meditações. Escreveu sôbre tôdas as ciências, constituindo algumas desde os primeiros fundamentos, organizando outras em corpo coerente de doutrinas, sôbre tôdas espalhando as luzes de sua admirável inteligência. Não lhe faltou nenhum dos dotes e requisitos que constituem o verdadeiro filósofo: profundidade e firmeza de inteligência, agudeza de penetração, vigor de raciocínio, poder admirável de síntese, faculdade de criação e invenção em aliança com vasta erudição histórica e universalidade de conhecimentos científicos. O grande estagirita

(31) "Aristote est un génie à la fois universel et créateur... Il n'a pas l'élan de Platon; l'esprit tourné vers la realité donnée, il tient pour chimérique ce qui serait sans rapport avec elle; mais il n'est pas empirique et dans le sensible il cherche l'intelligible". BOUTROUX num art. da *Grande encyclopédie*:... "Un des caractères de ce génie extraordinaire fut de savoir ces deux extrêmes de la science: les faits et les abstractions". ALEX. BAIN, *L'esprit et le corps*. Trad. fran. de la Bibl. Internat. Paris, 1873, p. 154.

explorou o mundo do pensamento em tôdas as suas direções. Pelo elenco dos principais escritos que dêle ainda nos restam se poderá avaliar a sua prodigiosa atividade literária.

Escritos lógicos: seis tratados conhecidos mais tarde com o nome de *Organon*.

Escritos metafísicos: Filosofia primeira (14 livros) posteriormente chamada *Metafísica* por ter sido colocada por Andrônico de Rodes depois dos tratados físicos *μετὰ τὰ φυσικά*.

Escritos sôbre ciências e filosofia da natureza: *Physica De coelo, Meteorologica, De Generatione et corruptione, De historia animalium, De generatione animalium, De partibus animalium.*

Escritos psicológicos: *De anima, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De vita et morte etc.*

Escritos morais: *Ethica ad Nicomachum, Politica.* A grande moral e a Ética a Eudemo são provàvelmente de discípulos seus.

Escritos retóricos e poéticos: *De retorica, De poetica.*

32. CARÁTER GERAL DA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES — Partindo como Platão do mesmo problema acêrca do valor objetivo dos conceitos, mas abandonando a solução do mestre, Aristóteles constrói um sistema inteiramente original. Os caracteres desta grande síntese são: 1.º) *observação fiel da natureza.* Platão, idealista, rejeitara a experiência como fonte de conhecimento certo. Aristóteles, mais positivo, toma sempre o fato como ponto de partida de suas teorias, buscando na realidade um apoio sólido às suas mais elevadas especulações metafísicas (32). 2.º) *rigor no método.* Depois de estudar as leis do pensamento, o processo dedutivo e indutivo aplica-os, com rara habilidade, em tôdas as suas obras, substituindo à linguagem imaginosa e figurada de Platão, um estilo lapidar e conciso e criando uma terminologia filosófica de precisão admirável. Pode considerar-se como o autor da metodologia e tecnologia científicas. Geralmente, no estudo de uma questão, Aristóteles procede por partes: *a*) começa por definir-lhe o *objeto; b*) passa a enumerar-lhes as *soluções históricas;* c) propõe depois as *dúvidas;* d) indica, em seguida, *a própria solução;* e e) *refuta,* por último, as sentenças contrárias. 3.º) *unidade do conjunto.* Sua vasta obra filosófica constitui um verdadeiro *sistema,* uma verdadeira *síntese.* Tôdas as partes se *compõem,* se correspondem, se confirmam.

33. DOUTRINAS FILOSÓFICAS — Aristóteles classifica os conhecimentos em: 1.º) *teóricos,* que têm por objeto a pura especulação — física, metafísica, matemática; 2.º) *práticos ou ati-*

(32) Referindo-se a êste caráter da filosofia de Aristóteles, escreveu VACHEROT: "Cela nous fait comprendre porquoi la doctrine d'Aristote est restée debout sur les ruines de tant de spéculations antiques et modernes, comme un de ces monuments dont les fortes et profondes assises bravent l'action des temps et les coups de la tempête. C'est qu'elle repose, en effet, sur une base inébranlable... Elle contient... les verités qui ont survécu à la double épreuve des temps et de la critique". VACHEROT, *Le nouveau spiritualisme,* Paris, 1884, II Part., c. I, p. 163.

vos, que têm por fim dirigir a ação — ética e política; 3.º) *poéticos ou factivos*, que dirigem a produção — ποιεῖν — fazer, criar — poética, retórica e outras artes. A lógica pode entrar no 2.º ou 3.º dêstes grupos, mas é preferível considerá-la como um estudo propedêutico da filosofia.

LÓGICA — A lógica de Aristóteles é talvez o seu maior título de glória. Por primeiro investigou cientìficamente as leis do pensamento e formulou-as com tal exatidão, que, por confissão do próprio Kant, nada lhe acrescentaram ou corrigiram os filósofos posteriores (33). Objeto principal da lógica é o estudo da demonstração silogística, mas como o silogismo consta de proposições e estas de têrmos, por êstes começa Aristóteles, estudando no livro das *Categorias* (Praedicamenta) os conceitos como têrmos da proposição, classificando-os em dez gêneros supremos ou categorias: substância quantidade, qualidade, relação, ação, paixão, ubicação, duração, posição, hábito.

No *De interpretatione* considera o juízo e a proposição que o exprime distinguìndo-lhe as diferentes espécies segundo a sua quantidade, qualidade e modalidade e tratando da sua oposição e conversão. Nos *Analytica Priora*, estuda o raciocínio, dividindo-o em dedutivo e indutivo. Nos *Analytica Posteriora*, empreende o estudo da demonstração apodítica, que parte de princípios certos, imediatamente evidentes e indemonstráveis e gera a certeza. A argumentação dialética ou problemática, que leva a uma conclusão provável, é estudada nos *Tópicos*. O raciocínio sofístico, os meios de o evitar e desmascarar constituem o objeto de último tratado: *De sophisticis elenchis*. Êstes seis livros foram na época bizantina reunidos sob o nome de *Organon* por constituirem o instrumento necessário para a aquisição da ciência.

METAFÍSICA — A metafísica, modernamente dita ontologia e chamada por Aristóteles "filosofia primeira", tem por objeto o estudo do ser como tal, dos seus princípios e causas últimas, prescindindo das suas determinações sensíveis. As teorias fundamentais da metafísica peripatética são as seguintes:

A. Só o individuo é real. O universal, sob esta formalidade, não existe na natureza, como asseverará o fundador da Academia, existe apenas no espírito como resultado dum processo mental, chamado abstração.

Todo indivíduo consta de um subtratum permanente e estável — a substância — e de realidades adventícias que ulteriormente a determinam — os acidentes. A substância e as nove classes de acidentes constituem as dez categorias já citadas em lógica como divisão dos conceitos e aqui consideradas como divisão ontológica dos seres.

---

(33) "Ut in geometria Euclides sic in logicis Aristoteles saeculorum vicissitudines ita superat, ut uterque exemplar sit in quod intueantur et aequales at posteri". TRENDELENBURG. Cfr. BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE, *De la logique d'Aristote*, t. II, p. 318. Paris, 1838.

B. Teoria das causas. Causa é todo princípio que influi na existência de um ser. Aristóteles distingue quatro gêneros de causas: material, formal, eficiente e final. As duas primeiras são intrínsecas, são os elementos constitutivos do ser. As outras duas são extrínsecas, influindo, a causa eficiente fìsicamente, pelo movimento, e a causa final, moralmente, pela sua bondade apetecível, na produção do efeito.

C. Ato e potência. A fim de explicar a mudança dos sêres, problema tão discutido nas escolas anteriores, propõe Aristóteles a sua teoria transcendente do ato e da potência, teoria de primeira importância não só em metafísica senão ainda em física, em psicologia e até em lógica. Ato é perfeição, potência é capacidade de perfeição. Tôda mudança é uma passagem da potência ao ato, uma atualização de uma potencialidade anterior. Esta passagem chama-se movimento, no sentido mais amplo da palavra, todos os seres na ordem física e na ordem metafísica são compostos de potência e ato, exceto um só o Ato Puro — Deus, objeto supremo da filosofia primeira, por isso chamada também, por Aristóteles, *teologia.*

TEOLOGIA — *A. Existência de Deus.* Além do argumento teleológico de Sócrates, Aristóteles recorre à prova mais metafísica do movimento. Todo movimento supõe um motor. Êste, se move movendo-se é, por sua vez, móvel e supõe outro motor. Ora, a série dos motores móveis não pode ser infinita, porquanto não havendo um primeiro motor não haveria nem segundo nem terceiro. Logo existe um motor imóvel, ato puro, sem mescla de potencialidade.

B. Natureza de Deus. Deus é ato puro, portanto, imóvel, indivisível, incorpóreo, porque o movimento, a divisão, o corpo supõem potencialidade. O ato puro é perfeição e perfeição suma é o pensamento. Deus é, pois, pensamento que se pensa a si próprio, e nesta autocontemplação é infinitamente feliz. Daí a célebre definição: Deus é pensamento de pensamento (34). No ato puro não há vontade.

C. Relação de Deus com o mundo. Ao que parece, para Aristóteles, Deus não é causa eficiente do mundo, mas sòmente causa final, movendo-o inconscientemente por amor, como bem supremo para o qual tende o Universo *κινεῖ ὡς ἐρώμενον*, movet ut amatum (*Met.* XII, 7). No seu isolamento, ignora o mundo e quanto nêle se passa: *Deus sublunaria non curat.* É a negação da Providência. Em outros lugares, Aristóteles parece admiti-la. É questão aberta.

A presumida incompatibilidade da criação, da vontade e da oniciência com a imutabilidade do ato puro, parece ter levado o gran-

(34) "Sua felicidade é o seu próprio ato. E qual é o seu ato ou sua felicidade? E' o pensamento em si. Ora o pensamento em si é o pensamento do melhor em si, é o pensamento por excelência... E esta felicidade é a sua vida; o inteligível em ato é a vida: ora êle é todo o ato; por isso, o ato em si é a vida eterna e soberana. Chamamos Deus a um Ser vivo, eterno e perfeito, porque possui a vida contínua e eterna, ou antes, esta mesma vida é Deus.

Que exista uma substância eterna, imóvel e distinta das coisas visíveis é evidente de quanto acabamos de dizer". *Met.*, XII, 7. Alí está talvez a página mais profunda que nos legou a teodicéia pagã.

de filósofo a estas estranhas conclusões (se é que êle as admitiu) tão em desarmonia com os princípios de sua metafísica (35).

FÍSICA — Para Aristóteles a física é o estudo do ser móvel. Corresponde não à moderna física experimental, mas à física racional ou filosofia da natureza. Compreende a cosmologia e a psicologia.

A. Cosmologia — a) Matéria e forma. A consideração da mudança sugeriu a Aristóteles a teoria da matéria e forma, aplicação física do ato e da potência. Em tôda mudança há um substratum que permanece inalterado e passa de um estado para outro. Êste substratum é a *matéria,* princípio potencial e determinável, que se chamará *prima,* quando a mudança fôr substancial, *segunda,* quando acidental. A matéria prima é a potência absoluta, a matéria segunda relativa. O que a matéria perde ou adquire nas mudanças é a *forma,* ato determinante, princípio específico — substancial, quando especifica a matéria prima; acidental, quando acrescenta uma nova determinação à matéria segunda. Todo corpo é composto de matéria e forma. Esta teoria é modernamente conhecida com o nome de *hilemorfismo.*

b) De mescla com estas vistas profundas sôbre a constituição dos corpos, encontram-se na física aristotélica várias doutrinas errôneas, como a teoria dos quatro elementos de Empédocles, a dos lugares naturais para explicar a queda dos graves e a ascensão dos corpos leves, a teoria geocêntrica, a da incorruptibilidade dos corpos celestes compostos de éter, matéria de natureza diferente da nossa etc. (36).

B. Psicologia — a) A vida é atividade imanente. Princípio da vida é a alma, *entelequia* ou forma substancial do ser vivo. Distinguem-se três espécies de alma, correspondentes aos três graus de vida: vegetativo, sensitivo e racional. Como as almas superiores encerram as perfeições das almas inferiores, estudaremos apenas a alma humana.

No homem, a alma é o princípio radical de todos os fenômenos vitais. Os instrumentos de sua atividade chamam-se faculdades, que são de cinco espécies: nutritiva, sensitiva, apetitiva, locomotiva e racional. A sensitiva e a racional merecem sôbre as outras especial atenção porque oferecem ensejo de expor brevemente a teoria aristotélica do conhecimento.

---

(35) O influxo de eficiência ou criação e o conhecimento do universo são *conseqüências lógicas* das suas premissas e sobretudo da sua teoria do ato e potência. Mas chegou realmente o estagirita a ver estas conclusões? Afirmam-no entre os modernos comentadores BRENTANO, HERTLING, PESCH e outros. Negam-no ZELLER, PIAT, DE WULF e STOCKL. Em todo o caso, se Aristóteles não admitiu tais verdades, *lògicamente* deveria tê-las admitido.

(36) Estas teorias físicas provenientes da falta de observação e de instrumentos adequados não são solidárias da síntese peripatética. Fazemos esta observação porque foi por se obstinarem em as querer defender a todo transe que alguns escolásticos decadentes e os peripatéticos da Renascença, provocando os exageros da reação baconiana, comprometeram por mais de dois séculos tôda a filosofia de Aristóteles. Já de antemão os condenara o estagirita quando escreveu esta verdade de tão profundo bom senso: "Muitos fatos que cito não são certos; quando se puderem verificar, dever-se-á prestar mais fé à experiência do que à teoria. Esta não merece a nossa confiança senão quando se acha em harmonia com os fatos". *De Gen. Animal.* III, 10.

b) Teoria do conhecimento. Como Platão, distingue Aristóteles duas ordens de conhecimento: o sensitivo que êle divide em interno e externo e o intelectivo, cujo objeto é o universal. Os dois conhecimentos são distintos, mas ligados pela relação de dependência. As idéias, formas de conhecimento intelectual, não são inatas. Adquire-as a alma mediante o processo de abstração realizado sôbre a imagem sensitiva por uma faculdade especial — a inteligência ativa. Por isso *nil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu.* Destarte, evitam-se hàbilmente os escolhos do empirismo e do idealismo. Contudo, a natureza da inteligência ativa, a sua origem, as suas relações com a alma são pontos muito obscuros, que se prestaram a inúmeras interpretações (37). Só mais tarde, com êstes elementos harmonizados, construirá S. Tomás uma teoria do conhecimento capaz de conciliar os dados da experiência com as exigências da razão.

c) Aristóteles admite também o livre arbítrio, sem, todavia, aprofundar as dificuldades que êle *suscita.* Acêrca da imortalidade e da vida futura quiseram alguns acumular dúvidas sôbre o seu pensamento. Mas sem razão; não faltam textos em que êle se declara abertamente pela sobrevivência das almas (38). Outros que possam parecer duvidosos são suscetíveis de interpretação benigna (39).

Quanto à origem da alma, Aristóteles diz claramente que o princípio intelectivo do homem, sendo de sua natureza imaterial, não pode provir da matéria, por via de geração. Vem de fora, *ab extrinseco,* θύραθεν. Donde e como, não o determina. Falta-lhe o conceito claro de criação.

MORAL — A moral ou filosofia das ações humanas divide-se em três partes: *ética monástica,* ou moral individual; *econômica,* ou moral doméstica que concerne à organização da família; *política,* ou social que tem por objeto o estudo da sociedade civil.

A. Ética. Fim último do homem é a felicidade. A felicidade resulta do desenvolvimento harmônico das tendências de um ser, do exercício da atividade que o especifica. Ora, a atividade específica do homem é a razão, a inteligência. A contemplação da verdade mais alta e inteligível, de Deus, será, pois, o fim supremo do homem e sua suprema felicidade. Elemento indispensável para alcançá-la é a virtude, conquista da liberdade sôbre os apetites irracionais, submissão da nossa atividade prática aos ditames da razão, hábito de escolher em tudo o justo meio, evitando assim o extremo como o defeito — ambos viciosos — de uma qualidade. Assim, a

---

(37) "On a compté dit-on, 175 interprétations de cette théorie (de l'intellect agent); la nôtre est sans doute la 176ème" Domet de Vorges, *La perception et la psychologie thomiste,* p. 166.

(38) Eis o texto célebre da Ética a Nicómaco: "Pode crer-se que os mortos experimentam ainda qualquer impressão da prosperidade e desgraça de seus amigos, mas tão fraca que não os possa tornar infelizes, se são felizes, nem exercer nos seus destinos qualquer mudança dêste gênero". *Ethic. ad Nicom.,* I, 11. Cfr. *De anima,* I, 4; II, 2.

(39) Cfr. *S. Tomás, c. Gentes,* L. II, cc. 75-82.

coragem é o justo meio entre a cobardia e a temeridade. Como elementos secundários da felicidade, ou melhor, como condições mais ou menos extrínsecas, devem considerar-se os bens corporais e exteriores, a saúde e a riqueza.

A moral peripatética é, pois, um *eudaimonismo racional*. Mas o homem tem o *dever* de viver segundo a virtude? E se o fizer será necessàriamente feliz? Cumpre confessar que Aristóteles não tem respostas satisfatórias para estas perguntas. Prescindindo de Deus e da vida futura, êle não estatui uma verdadeira *obrigação* nem uma *sanção* conveniente à lei moral. São as duas lacunas mais graves do seu sistema ético (40).

B. Econômica ou moral doméstica. O homem é um animal sociável. A primeira sociedade é a família, cujo fim é a procriação e educação da prole e a felicidade mútua dos cônjuges na reciprocidade do afeto. O matrimônio, contràriamente ao que dissera Platão, é de sua natureza indissolúvel, e a propriedade privada necessária para o bem da família.

C. Política. A mais perfeita forma da sociedade encontra-se no Estado, cujo fim é assegurar a felicidade dos cidadãos, educando-os na virtude. Das três formas — monárquica, aristocrática e republicana — que pode revestir o seu govêrno, melhor será, em concreto, a que mais se ajustar à índole, às condições e às necessidades do povo. Em abstrato, inclina-se Aristóteles para a verdadeira aristocracia ou govêrno dos ótimos. Nódoa de sua política é a escravidão por êle admitida e legitimada, como necessária à felicidade geral.

34. JUÍZO SÔBRE ARISTÓTELES — É difícil aquilatar em sua justa medida o valor de Aristóteles. A influência intelectual por êle até hoje exercida sôbre o pensamento humano e à qual se não pode comparar a de nenhum outro pensador dá-nos, porém, uma idéia da envergadura de seu gênio excepcional. Criador da lógica, autor do primeiro tratado de psicologia científica (41), primeiro escritor da história da filosofia, patriarca das ciências naturais, metafísico, moralista, político, êle é o verdadeiro fundador da ciência moderna e "ainda hoje está presente com a sua linguagem científica não sòmente às nossas cogitações, senão também à expressão dos sentimentos e das idéias na vida comum e habitual" (42).

Nem por isso podemos deixar de apontar as lacunas do seu sistema. Sua moral, sem obrigação nem sanção, é defeituosa e mais

(40) Não faltam, porém, intérpretes abalizados que procuram escoimar a moral de Aristóteles dêstes defeitos ou, pelo menos, atenuar-lhes de muito a gravidade. Entre êsses citamos: PIAT, *Aristote*², Paris, 1912, p. 311 in nota, e principalmente FARGES, *Le libert et le devoir*², Paris, 1908, pp. 331-345.

(41) Eis como aprecia os trabalhos psicológicos de Aristóteles um dos mais ilustres representantes da moderna psicologia experimental: "No século IV antes da nossa era, com a sua admirável potência construiu Aristóteles a psicologia como um edifício capaz de sustentar o confronto com qualquer outra ciência dos nossos tempos". EBBINGHAUS, *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, 1905, no princ. Já B. SAINT-HILAIRE havia escrito: "pour notre part le *Traité de l'âme a fondé la psychologie*". BARTHÉLEMY SAINTE-HILAIRE, *Psycholog. d'Aristote*, Préface, p. 83.

(42) LATINO COELHO, *Oração da coroa*, Introdução, p. 270.

gravemente defeituosa ainda, a teodicéia, sobretudo na parte que trata das relações de Deus com o mundo. O dualismo primitivo e irredutível entre Deus, ato puro, e a matéria, princípio potencial, é, na própria teoria aristotélica, uma verdadeira contradição e deixa subsistir, como enigma insolúvel e inexplicável, a existência dos seres fora de Deus (43).

BIBLIOGRAFIA

— *Edições*. Opera omnia. Das inumeráveis edições aristotélicas as melhores são atualmente a da Academia Real da Prússia, Berlim, 1836-1870, 5 vols., in 4.º e a de Firmin-Didot, Paris, 1848-69; 5 vols., in 4.º.

Comentadores; gregos e bizantinos: ALEXANDRE de Afrodísio, SIMPLICIUS THEMISTIUS, PORFIRIO, AMMONIUS, DEXIPPUS, SYRIANUS, SOFONIAS, ASCLEPIUS, ASPASIUS, HELIODORUS, (de todos êsses comentadores gregos e bizantinos a Real Academia da Prússia publicou, a começar de 1882, uma edição em 23 vols., com um suplemento em 3 vols.); *latinos*: BOÉCIO, ALBERTO MAGNO, S. TOMÁS DE AQUINO, SCOTO, CONIMBRICENSES, SILVESTRE MAURO, TOLEDO; *árabes e judeus*, AVEMPACE, AVERROES, LEVI BEN GERSON; *modernos*, BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE, F. RAVAISSON, TH. TAYLOR, J. H. MAC-MAHON, G. H. LEWES, H. J. DE KOEHLER, BRENTANO, OLLÉ-LAPRUNE, E. ROLFES, O. HAMELIN, J. LAMINNE, W. HAMOND, J. SOUILHÉ, G. CRUCHON, etc.

Estudos gerais — CL. PIAT, *Aristote*[2], Paris, 1912; — P. ALFARIC, *Aristote*, Paris, 1905; — G. GROTE, *Aristotle*[3], London, 1884; BIESE, *Die Philosophie des Aristoteles in ihrem inneren Zusammenhange*, Berlin, 1835-42; — SIEBECK, *Aristoteles*[2], Stuttgart, 1902; — FR. BRENTANO, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, 1911; — E. ROLFES, *Die Philosophie des Aristoteles*, Leipzig, 1923; — W. JAEGER, *Aristoteles*, Berlin, 1923.

Para a bibliografia de Aristóteles, vejam-se M. SCHWAB, *Bibliographie d'Aristote*, Paris, 1896 (quase completa até essa data, com mais de 3.700 números); — UEBERWEG-PRAECHTER, I[12], 101*-121*.

35. VISTA RETROSPECTIVA — Com Sócrates entra a filosofia em seu caminho definitivo. O problema do objeto e da possibilidade da ciência é pôsto em seus verdadeiros têrmos e resolvido, nas suas linhas gerais, pela doutrina do conceito. Platão dá um passo além, procurando determinar a relação entre o conceito e a realidade, mas encalha, dum lado, nas dificuldades insolúveis de um realismo exagerado, de outro, nas extravagâncias dum idealismo extremo. Aristóteles, com o seu espírito positivo e observador, retoma o mesmo problema no pé em que o pusera Platão e dá-lhe, pela teoria da abstração e da inteligência ativa, uma solução satisfatória e definitiva nos grandes lineamentos. Em tôrno desta questão fundamental, que entende com a metafísica, a psicologia e a lógica, se vão desenvolvendo harmoniosamente as outras partes da filosofia até constituirem em Aristóteles esta grandiosa síntese do saber universal, o mais precioso legado da civilização grega que declinava à civilização ocidental que surgia.

(43) Todos os historiadores modernos são unânimes em tributar a Aristóteles elogios de que não se pode ufanar nenhum outro filósofo. "Aristote est tout à fait unique parmi les philosophes, unique par le génie par les dons, par l'œuvre", J. MARITAIN, *Introduction générale à la philosophie*, Paris, 1929, pag. 56. Entre os que, nestes últimos tempos, mais concorreram para o conhecimento exato de suas doutrinas, além dos escolásticos, citamos entre outros: Trendelenburg, Brandis, Rolfes, Brentano, Gomperz e Zeller, na Alemanha; Barthélemy Saint-Hilaire, Jourdain, Ravaisson, Vacherot, Boutroux, Hamelin, na França.

CAPITULO III

TERCEIRO PERÍODO — (300 a. C. — 529 p. C.)

36. CARÁTER GERAL — Apesar dos esforços construtivos da escola estóica e epicuréia, êste período assinala a decadência e a dissolução da filosofia grega. Os discípulos dos grandes mestres do período precedente bem depressa degeneraram, fracionando-se em escolas antagonistas, que se combateram durante algum tempo, se confundiram mais tarde num ecletismo cosmopolita e por fim se extinguiram nas dúvidas do ceticismo. O iluminismo místico dos neoplatônicos é, no fim do período, uma tentativa abortada de reconstrução filosófica sôbre bases religiosas.

As altas especulações cessam quase repentinamente, para dominar em tôdas as escolas a preocupação *moral*. Nesta orientação nova e, geralmente, na decadência da filosofia muito influiram as condições sociais da Grécia. Com a perda da independência política (batalha de Cheronéia — 338), entorpeceram as energias naturais do gênio grego, e as inteligências, sem aspirações nacionais, pediram à filosofia, com uma norma de ação, o refúgio às misérias da vida e o segrêdo da felicidade pessoal.

Mais tarde, com a penetração romana, a filosofia se dispersa, tornando-se helenística. Roma e Alexandria são centros de cultura que rivalizam com Atenas.

37. DIVISÃO — Neste longo período de esfacelamento intelectual estudaremos brevemente as escolas fundadas por Platão, Aristóteles, Epicuro e Zenão, que a princípio se defrontaram em Atenas, em seguida o ceticismo e o ecletismo que apareceram como conseqüência da dissolução das escolas anteriores. Um rápido aceno à filosofia greco-romana e greco-oriental completará o nosso estudo da filosofia antiga.

38. ACADÊMICOS — Na evolução da Academia, instituída por Platão, distinguem-se duas fases: a da *Academia antiga*, cujo chefe é SPEUSIPO, que, apesar de influências pitagóricas, ainda se conserva bastante fiel às doutrinas do mestre e a da *Academia nova*, que compreende a *Academia média*, fundada por ARGESILAU (c. 315-240 a. C.) e a *terceira Academia*, inaugurada por CARNÉADES (215-129 a. C.). Com Argesilau e Carnéades desviou-se a escola de Pla-

tão das tradições antigas, orientando-se para o probabilismo ou verossimilhança assim em metafísica como em moral.

BIBLIOGRAFIA

— METZLER, *Academicorum philosophorum index Herculanensis*, 1912; — LANG, *De Speusippi academici scriptis*, 1911; F. RAVAISSON, *Speusippi placita*, Paris, 1838; — L. CREDARO, *Loscetticismo degli accademici*, 2 vols., Milano, 1889, 1903; — V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*.

§ 1.º — Acadêmicos e peripatéticos

39. A ESCOLA PERIPATÉTICA, depois de TEOFRASTO (375-288), autor dos *Caracteres* e sucessor imediato de Aristóteles; bem cedo também degenerou. STRATÃO DE LAMPSACO, que sucedeu a Teofrasto, já professa um empirismo muito acentuado.

Mais tarde, ainda que com tendências ecléticas ou mesmo filiados em outras escolas, concorreram para divulgar as idéias peripatéticas:

ANDRÔNICO, de Rodes, que publicou e comentou as obras completas de Aristóteles. Foi escolarca em Atenas de 60 a 40 a. C.

ALEXANDRE, de Afrodísio (II séc. da era cristã), chamado o segundo Aristóteles, é o mais célebre dos comentadores do Estagirita. Falseando-lhe por vêzes o pensamento em sentido materialista, desviou escolas inteiras na Idade Média e na Renascença.

PORFÍRIO (séc. III), neoplatônico, THEMISTIUS (séc. IV), de Bizâncio e SIMPLICIUS (séc. VI p. C.), de Atenas, enriqueceram também a literatura peripatética com seus comentários.

BIBLIOGRAFIA

— H. USENER, *Analecta Theophrastea*, Lipsiae, 1858; — H. DIELS, *Theophrastea*, 1883; — G. RODIER, *La physique de Straton de Lampsaque*, Paris, 1891; — F. LITTIG, *Andronikos v. Rhodos*, 3 vols., München, 1890-94-95; — E. ZELLER, *Über die Benutzung der Aristot. Metaphys. in den Schriften der älteren Peripatetiker, em Kleine Schiften*, I, 191-214.

§ 2.º — Epicuro e sua escola

40. EPICURO (341-270 a. C.). Natural de Samos, abriu em Atenas (306) uma escola caracterizada, pela concepção da filosofia considerada quase exclusivamente como arte de bem viver. A moral ocupa o centro de seu sistema, servindo-lhe a lógica e a física de preliminares.

A. Na *lógica*, desenvolve uma teoria sensista do conhecimento, erigindo a sensação em critério supremo da verdade. Por haver

condensado tôda esta parte da filosofia em algumas regras práticas ou *cânones*, deu-lhe Epicuro o nome de *Canônica*.

B. Física. Fim único da física epicuréia é libertar a alma das duas causas que lhe podem tirar a paz: o temor dos deuses e a necessidade inexorável do destino. Neste intento, adota o seu autor o materialismo atomista, da escola de Abdera, ligeiramente modificado em um ponto. Aos átomos, cujo movimento era, segundo Demócrito, fatal e necessário, concede Epicuro a faculdade de se desviarem espontâneamente da linha reta (*exiguum clinamen* de Lucrécio). Assim se explica a possibilidade e a existência do livre arbítrio na vontade subtraída ao implacável fado, *fatis avulsa voluntas*. "Tota res ficta est pueriliter", observa com razão Cícero.

C. Moral. O bem supremo do homem está no prazer negativo, na ausência completa de dor para o corpo e de perturbação para a alma. Daí a regra de vida: *voluptas expetenda, fugiendus dolor*. Entre os prazeres, porém, existe uma hierarquia; o prazer em *repouso* é superior ao prazer *no movimento*, os prazeres da inteligência sobrelevam aos dos sentidos (44). No seu uso e escolha, o sábio deve ser moderado e prudente, procurando sempre que o gôzo de um prazer não o venha privar de outro maior, sujeitando-se mesmo à dor, quando dela lhe possa advir maior soma de deleites. Em tôda esta *aritmética moral*, que lembra a de Bentham, a norma única é: o homem é virtuoso e feliz quando, com um minimum de dores, se assegura um maximum de prazeres.

Parece que Epicuro pessoalmente fôsse de vida moderada e austera ou, pelo menos, não mais dissoluta que a de seus contemporâneos. Mas suas doutrinas, substituindo o bem pelo prazer e o mal pela dor e estatuindo como norma suprema de moral um critério eminentemente subjetivo, tornaram-se mais tarde a dissolução de todo vínculo moral e o germe da abominável corrução de costumes, que fêz do epicureu o sinônimo do homem sensual, efeminado, incapaz de qualquer esfôrço ou luta moral pelo dever.

Entre os seus discípulos gregos citam-se METRODORO, POLISTRATO, APOLODORO, FEDRO e muitos outros. Veremos que entre os romanos não foi menos numerosa a "grei de Epicuro" (Horácio).

BIBLIOGRAFIA

— Os fragmentos de Epicuro foram colecionados por H. USENER, *Epicurea*, Leipzig, 1887 (Obra fundamental); — ETT. BIGNONE, *Epicuro opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, tradotte com introduzione e commenti, Bari, 1920 (complemento de Usener onde faltam os fragmentos de Herculanum e outros).

— G. TREZZA, *Epicuro e l'epicureismo*², Milano, 1885; — J. KREIBIG, *Epikur, seine Persönlichkeit und sein Leben*, Wien, 1886; — M. RENAULT, *Epicure*, Paris, 1903; — E. JOYAU, Epicure, Paris, 1910; — A. CONTI e G. ROSSI, *Esame della filosofia epicurea nelle sue fonti e nella sua storia*, Firenze, 1878; — H. LENGRAND, *Epicure et l'épicurisme*, Paris, Bloud, 1906; (coll. Scien. et Relig.).

(44) Esta oposição entre a inteligência e os sentidos não se compadece com o sensismo propugnado na lógica.

§ 3.º — Zenão e o Estoicismo

41. Com a mesma orientação prática que Epicuro, mas seguindo caminho inteiramente diverso, abriu ZENÃO, de Citium (340-263 a. C.), em 310, uma nova escola em Atenas. Do costume de ensinar num dos pórticos (στοά) da cidade, veio aos seus discípulos o nome de estóicos. Seu sistema desenvolve as doutrinas da escola cínica, inspirando-se também em idéias de Heráclito, Platão e Aristóteles. É que Zenão lera os filósofos antigos e ouvira os mestres das principais escolas contemporâneas; daí o caráter eclético de suas doutrinas.

Como em Epicuro, assim também no fundador do Pórtico, a prática sobreleva à teoria, e à moral se subordinam, como introdução necessária, a lógica e a física.

42. ESTOICISMO — *A. Lógica.* Os estóicos seguiram a Analítica de Aristóteles (à qual foram os primeiros a dar o nome de lógica) acrescentando-lhe um tratado sôbre o critério da verdade que, para êles, consistia na clareza da representação mental que força o assentimento do espírito. Insistiam também na origem sensitiva do conhecimento intelectual.

B. Física. Só a matéria é real. O mundo, concebiam-no como um vasto organismo animado por uma fôrça única — Deus — chamado com os diferentes nomes de Fogo, Alma do Mundo, Razão, Pneuma, etc. Entre Deus e a matéria, porém, a diferença é apenas acidental, como de substância menos sutil a mais sutil. A evolução do universo, dêste Deus-mundo (Teocosmos) é necessária, obedecendo em todos os seus estádios a um rigoroso determinismo. Assim aos imprevistos do acaso e ao govêrno da Providência se substitui o domínio da mais absoluta fatalidade.

Materialismo, panteísmo, fatalismo, resumem, pois, as teorias cosmológicas dos estóicos.

C. Moral. A regra suprema da moralidade é viver conforme a natureza, *naturam sequere.* E viver segundo a natureza (frase muito equívoca) significa, para o homem, viver segundo a razão, submetendo-se espontâneamente à fatalidade das leis cósmicas, cuja inexorabilidade êle racionalmente reconhece. *Volentem fata ducunt, nolentem trahunt.* Nesta submissão voluntária, que gera a imperturbabilidade de espírito — *ataraxia,* consiste a virtude (*recta ratio* de Cícero) que é o único bem, a felicidade suprema, amável por si mesma e de si mesma prêmio. *Gratuita est virtus; virtutis praemium ipsa virtus.* O mal único é o vício, a revolta contra a harmonia das leis naturais.

Tanto o vício como a virtude são absolutos, não admitem graus. Quem possui uma virtude, possui tôdas e é sábio; quem comete um delito é réu de todos, e entre os crimes não há gradação: *omnia peccata paria.* Tudo o mais que virtude não fôr nem vício — prazeres, dores, humilhações, deshonra, pobreza, etc., — são coisas indiferen-

tes, *adiáforas,* o sábio as despreza. Daí o célebre aforisma: *sustine et abstine,* sofre a dor e abstém-se do prazer.

O homem, porém, não é só razão. Da região inferior surgem tendências contrárias à parte racional, e por isso intrìnsecamente más; são as paixões. Cumpre ao sábio extirpá-las a fim de alcançar a impassibilidade absoluta, *apatia.*

Tal, em resumo, o estoicismo dos primeiros adeptos de Zenão. Os posteriores, sobretudo, os romanos, modificaram-no sensìvelmente em vários pontos.

Como teoria cosmológica é somenos. Como sistema de moral, propondo uma regra de proceder baseada na razão e apregoando o desprezo dos prazeres sensíveis, eleva-se, de muito, acima da degradação geral do tempo, mas perde quase todo êste merecimento quando ensina o fatalismo que tende a diminuir o valor da personalidade humana, quando justifica o suicídio, condena a compaixão para com os que sofrem e, sobretudo, quando, em todos os seus preceitos deixa transparecer êste orgulho secreto que lhe inquina tôda virtude, transformando-a em vã ostentação de austeridade (45).

CLEANTES e CRISIPO foram os mais conhecidos discípulos de Zenão. De Crisipo se disse: *Si Chrysippus non fuisset, Porticus non fuisset.* PANÉCIO e POSIDÔNIO introduziram-lhe as idéias em Roma, onde encontraram também, senão muitos sequazes, ao menos grande número de admiradores entusiastas.

BIBLIOGRAFIA

— Coleção de antigos fragmentos: — J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta,* 4 vols., Leipzig, 1903-1924 (contém os fragmentos de Zenão, Crisipo e seus sucessores); A. C. PEARSON, *The fragments of Zeno and Cleanthes,* with introd. and explan. notes, London, 1891.

— F. OGEREAU, *Essai sur le sistème philos. des Stoiciens,* Paris, 1885; — P. BARTH, *Die Stoa*[3-4], *Stuttgart,* 1922; — E. BRÉHIER, *Chrysippe,* Paris, 1910; — F. RAVAISSON, *Essai sur le stoicisme,* Paris, 1856; — S. TALAMO, *Le origini del Cristianesimo e il pensiero stoico*[3], Roma, 1903; — R. D. HICKS, *Stoic and Epicurean,* London, 1910.

§ 4.º — Ecletismo e Ceticismo

43. ECLETISMO — Mais do que uma escola nova é o ecletismo uma orientação comum a quase tôdas as escolas nesta época. Suas causas mais importantes foram: *a*) o enfraquecimento do primitivo poder de coesão dos sistemas, devido ao contato continuado num mesmo centro de cultura, Atenas; *b*) o embate das idéias e as vivas discussões que revelaram, nas doutrinas das várias escolas, lacunas evidentes; *c*) a conquista da Grécia pelos romanos a qual pôs

(45) Por onde se vê que só um espírito superficial poderia equiparar a moral cristã à estóica e não ver nos preceitos do Evangelho mais do que um desenvolvimento natural e espontâneo dos ensinamentos do Pórtico.

em relações com o grego, artista e especulativo, o gênio romano, utilitarista e prático. Nestas circunstâncias, voltaram naturalmente os espíritos ao critério espontâneo do senso comum e escolheram em cada escola o que lhes pareceu mais consentâneo com a verdade.

A começar da segunda metade do II séc. a. C., as infiltrações operam-se em todos os sistemas. Assim é que apesar de conservarem a orientação geral que os caracterizava, são mais ou menos ecléticos quase todos os acadêmicos, peripatéticos, epicuristas e estóicos. Mas é particularmente entre os romanos, como veremos mais tarde, que o sincretismo filosófico se manifesta mais acentuado.

44. CETICISMO — A mesma exaustão do pensamento, que deu origem à tendência eclética, favoreceu o aparecimento do ceticismo. Suas primeiras manifestações, porém, remontam mais longe, aos tempos de Aristóteles, ilusória, e, vistas as contradições dos filósofos, a única atitude do sábio devia ser a suspensão do juízo, ἐποχή.

PIRRO (c. 360-270 a. C.), prosseguindo o mesmo fim prático que Zenão e Epicuro, afirmou que a certeza é fonte e causa da imperturbabilidade (*ataraxia*) do espírito em que consiste a verdadeira felicidade. Sua influência não foi nem grande nem duradoura.

ARGESILAU e CARNÉADES, fundadores da nova Academia, concorreram mais poderosamente para a divulgação do ceticismo, que encontrou seus mais altos representantes em Enesidemo e Sexto Empírico. ENESIDEMO ensinou em Alexandria, pouco antes da era cristã (provàvelmente entre 80 a 50 a. C.). SEXTO EMPÍRICO exerceu a medicina na mesma cidade, nos fins do II séc. da nossa era. Professaram ambos um ceticismo radical, proclamando a renúncia a qualquer certeza científica como condição necessária da felicidade humana. De Sexto Empírico restam-nos duas obras, as *Hipotyposes Pyrrhoneanas* e um tratado *contra os matemáticos*. Nelas, impugna o autor as escolas dogmáticas nos seus processos e no seu conteúdo, nos seus processos, pretendendo reduzir tôda a demonstração a um círculo vicioso (argumento do dialelo); mostrando como os filósofos se contradizem em todos os seus ensinamentos. São vastos arsenais em que os céticos de todos os tempos foram buscar armas contra o dogmatismo.

BIBLIOGRAFIA

— A. FRESNAU, *L'ecclectisme*, Paris, 1847; — *Histoire de l'Ecclectisme et des nouveaux platoniciens*, sem data nem nome do autor (é de S. Maleville, Avignon, 1766).

V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*[2], Paris, 1923; — R. ZIMMERMANN, *Darstellung der pyrrhonischen Philosophie*, Erlangen, 1841; — R. RICHTER, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, Leipzig, 1903; — A. GOEDECKEMEYER, *Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905; — N. B. A. MACCOLL, *The greek sceptics from Pyrrho to Sextus*, London-Cambridge, 1869; — G. CALDI, *Lo scetticismo critico della scuola pirroniana*, Udine, 1896.

§ 5.º — Filosofia romana

45. O cunho essencialmente prático do gênio romano desviou-o, de princípio, das altas especulações filosóficas para aplicá-lo quase exclusivamente às questões de ordem econômica, jurídica e militar. Só mais tarde, a influência da Grécia conquistada despertou nas classes elevadas de Roma o gôsto da cultura literária e filosófica (46). Daí o caráter eclético e a falta de originalidade da filosofia romana. Seus representantes limitaram-se a vulgarizar os sistemas gregos, adaptando-os ao caráter latino. O mais ilustre dêles é incontestàvelmente

M. T. CÍCERO — (105-43 a. C.). Orador e político, cultivou a filosofia como instrumento de eloqüência e passatempo aos largos ócios, espontâneos ou forçados, que lhe deixavam as ocupações e os reveses da vida de homem público. Suas obras filosóficas mais conhecidas são: *De natura deorum, De legibus, De republica, De fato, De officiis* e *De finibus bonorum et malorum.*

Com exceção de Epicuro, em todos os outros filósofos anteriores Cícero vai respigar idéias: é o tipo do verdadeiro eclético. Em *teoria,* encosta-se ao probabilismo da Nova Academia, afirmando ser impossível, nas questões especulativas ir além da conjetura ou da verossimilhança. Em *moral,* volta a um dogmatismo franco e faz suas as idéias estóicas modificadas e mitigadas em vários pontos. A existência de Deus, a espiritualidade da alma, a liberdade humana (47), a divina Providência, são para êle verdades baseadas na consciência, no senso íntimo e num certo inatismo moral, que delas nos dá uma convicção profunda, de muito superior à simples probabilidade das questões teóricas. Sua filosofia prática pode chamar-se a filosofia do senso comum.

Outros representantes do estoicismo eclético em Roma foram: L. A. SÊNECA (2-65), natural de Córdova, descurando a lógica e a física de Zenão, ocupou-se de preferência com as questões morais, escrevendo entre outros, os tratados: *De tranquillitate animi, De vita beata, De clementia,* em que o estoicismo, talvez sob a influência das idéias cristãs aparece mais humano e amável. Morreu abrindo-se as veias por ordem de Nero, de quem fôra preceptor e conselheiro.

EPITETO e MARCO AURÉLIO, o primeiro nas agruras da escravidão, o segundo entre as grandezas do trono imperial, professaram igualmente o estoicismo, podendo considerar-se como os seus últimos representantes.

---

(46) Graecia capta ferum victorem cepit et artes
Intulit agresti Latio... (*Horácio*).

(47) Não sabendo conciliar o livre arbítrio com a preciência divina, Cícero preferiu negar em Deus o conhecimento dos futuros livres a sacrificar a liberdade indivelmente atestada pela consciência, e assim, como engenhosamente observa S. AGOSTINHO, *ut homines faceret liberos fecit sacrilegos.*

LUCRÉCIO CARO, no poema *De rerum natura* revestiu de forma rítmica as doutrinas de Epicuro. O poeta é de valor, mas o filósofo fica-lhe muito abaixo.

O epicurismo teórico teve poucos adeptos em Roma. Seus sequazes práticos — quase todos os poetas e patrícios dissolutos do império — foram inumeráveis.

BIBLIOGRAFIA

— E. ZINGG, *La philos. pendant la période de l'empire romain*, Brünn, 1907; — C. G. SUNNE, *Some phases in the development of the subjective point of view during the post-aristotelian period*, Chicago, 1911; — J. BRUNS, *De schola Epicteti*, Kiel, 1897; — P. MONTÉE, *Le stoïcisme à Rome*, Paris, 1865; — F. ORLANDO, *Lo stoicismo a Roma*, Roma, 1904; — E. V. ARNOLD, *Roman Stoicism, Cambridge*, 1911, (com bibliografia copiosa); — F. W. BUSSEL, *Marcus Aurelius and the later Stoics*, London, 1910; — H. DURAND DE LAUR, *Le mouvement de la pensée philosophique depuis Cicéron jusqu'à Tacite*, Versailles, 1874; — G. BOISSIER, *Cicéron et ses amis*, Paris, 1865, (numerosas edições posteriores).

§ 6.º — Filosofia greco-oriental — Escola neoplatônica.

46. Penetrando no mundo romano, a filosofia grega passou apenas pelo crivo do ecletismo. Em contato com as filosofias religiosas do Oriente caldeou-se com as suas idéias e deu origem a novas sínteses especulativo-religiosas.

O neopitagorismo (PLUTARCO, CELSO, APULEU), sistema eclético, que de Pitágoras conserva apenas a predileção pelo simbolismo dos números e pelo misticismo ascético a *filosofia greco-judaica* (FILO) tentativa de conciliação entre a filosofia grega e o *Gênese* de Moisés interpretado alegòricamente, são os primeiros esboços desta nova filosofia teúrgica, que na escola neoplatônica encontrará sua expressão mais elevada. Centro da nova cultura é Alexandria.

47. ESCOLA NEOPLATÔNICA — Fatigados pelo ecletismo e abtidos pela dúvida, buscam os espíritos em novos processos de conhecimento e num comércio mais íntimo com a divindade as bases de uma nova metafísica e a natural expansão dos sentimentos religiosos a que já não podia satisfazer o Pantheon despovoado de Roma. Desta tendência nasceu o neoplatonismo fundado por AMÔNIO SACA (176-243), mas organizado e unificado em corpo de doutrina por PLOTINO (205-270), seu discípulo. As obras de Plotino compreendem 54 dissertações, que foram depois, por Porfírio, dispostas em seis séries de nove, e, por isso, intituladas *Enneades*.

Todo o seu sistema místico é o desenvolvimento dum panteísmo de emanação. Sôbre todos os seres eleva-se o Uno ou Unidade absoluta, ser supremo, incognoscível, sem inteligência, nem vontade porque êstes atributos implicam a dualidade de objeto e sujeito, mas

dotado de bondade que o leva a expandir-se fora de si, dando origem à Inteligência — Λόγος, Νοῦς — primeira emanação da causa universal, mas a ela inferior, por incluir, como receptáculo das idéias (*τόπος νοητός* de Platão) a pluralidade, que é sinal de imperfeição. Da inteligência como princípio dinâmico emana a *Alma do mundo*, caracterizada pela tendência essencial a realizar as idéias eternas no mundo sensível. Inteligência e Alma do mundo, emanações hierárquicas do Uno, com êle constituem a trindade neoplatônica. Da alma universal derivam as almas individuais ou fôrças plásticas que produzem a matéria e a ela se reunem constituindo os seres corpóreos e sensíveis. A matéria é, pois, a derradeira emanação em que se esgota a essência suprema.

A êste processo objetivo de degradação em emanações sucessivas, corresponde um processo subjetivo de reintegração dos sêres na Unidade absoluta. Nesta reabsorção, a alma humana passa por três estádios: a *purificação*, pela qual se desprende de tudo o que é sensível e se une à Alma do mundo; a *dialética*, pela qual se eleva à contemplação das idéias e se une à Inteligência; o *êxtase* ou *contemplação*, pela qual perde o sentimento da própria personalidade para abismar-se inconscientemente na Unidade suprema. O fim da filosofia é realizar esta união extática, esta volta mística da alma a Deus, em que consiste a suprema felicidade do homem.

Entre os discípulos imediatos de Plotino cita-se Porfírio, mais célebre como lógico e comentador de Aristóteles do que como pensador original. Reeditou as doutrinas do mestre e escreveu uma introdução, *Isagoge*, às Categorias de Aristóteles, obra que na filosofia árabe e em tôda a Idade Média exerceu larga e poderosa influência.

Com Porfírio, Jâmblico e Juliano Apóstata, a escola neoplatônica volta ao politeísmo e assume uma atitude hostil ao cristianismo, acelerando destarte a própria ruína.

Themistius, em Constantinopla, Proclo e Simplício, em Atenas, irradiam os últimos lampejos desta filosofia que pouco a pouco foi degenerando em práticas mágicas e necromânticas até depravar-se de todo no culto dos demônios e nas extravagâncias do ocultismo teúrgico. Eram os últimos arrancos do paganismo agonizante em face da civilização cristã vitoriosa.

Um decreto de Justiniano fechou, um 529, a escola pagã de Atenas.

BIBLIOGRAFIA

— H. Bois, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Paris, 1890; — E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*², Paris, 1925; — J. Martin, *Philon*, Paris, 1907 (os dois últimos autores e principalmente Bréhier dão as indicações bibliográficas completas).

J. Matler, *Histoire de l'école d'Alexandrie*², 3 vols., Paris, 1844; — J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vols., Paris, 1845); — E.

SAINT-HILAIRE, *De l'école d'Alexandrie*, Paris, 1845; — E. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vols., Paris, 1846-51; — A. GRATRY, *Lettres et réplique á M. Vacherot*, Paris, 1851; — CH. BIGG, *Neoplatonism*, London, 1895; — TH. WHITTAKER, *The Neo-Platonists*[2], Cambridge, 1918; — H. KRAUSE, *Studia neoplatonica*, Leipzig, 1904.

— E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*[2], Paris, 1924; — ID., *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1928; — E. KRAKOWSKI, *Plotin et le paganisme religieux*, Paris, 1933; — INGE, *The Philosophy of Plotinus*, London, 1918; — F. HEINEMANN, Plotin, 1921.

PARTE III

Terceira época - Filosofia patrística

(Séc. I — Séc. IX)

48. CRISTIANISMO E FILOSOFIA — O advento do Cristianismo divide a história do pensamento, como a história da civilização, em duas partes inteiramente distintas.

Jesus Cristo não se apresenta ao mundo como um fundador de escola, semelhante a Platão e Aristóteles, que investiga, raciocina, discute e propõe a um círculo, mais ou menos estreito de iniciados, o seu sistema de idéias, a sua explicação do Universo; revela-se como Deus e Salvador que, possuindo a verdade em sua plenitude, a comunica aos homens por meio de seu magistério infalível. Não é, pois, o cristianismo um sistema filosófico, no sentido rigoroso do têrmo. Não obstante, íntima e universal foi a influência que exerceu sôbre a orientação da filosofia. Era natural. Propostas como infalìvelmente verdadeiras, as novas soluções sôbre a existência e a natureza de Deus, as suas relações com o mundo, a origem e os destinos do homem, a obrigação e sanção da lei moral, não podiam deixar de ter uma repercussão profunda em tôda a filosofia que versa sôbre estas mesmas questões ainda que encaradas sob aspecto diverso (48).

O próprio fato da revelação, alargando por novos meios de conhecimento a esfera das verdades cognoscíveis e abrindo novo campo às esperanças humanas, era de impor-se à inteligência como uma questão completamente nova e de importância transcendental. Com efeito, da vinda de Cristo em diante quase tôda questão filosófica apresenta um aspecto duplo, racional e religioso, e todo filósofo deve definir e justificar sua atitude em face dêste acontecimento único, com tôdas as conseqüências que êle envolve, atitude que será de reconhecimento e submissão na filosofia cristã, de revolta e menosprêzo na filosofia racionalista. Como para Jesus, centro da vida da humanidade convergiram em todos os tempos os amores e os ódios de todos os corações, assim também para êle se dirigem tôdas as inteligências, rejeitando ou aceitando-lhe o Verbo da verdade que regenerou o mundo.

É nas obras dos Padres e escritores eclesiásticos que primeiro se manifesta a nova influência das idéias cristãs.

49. FILOSOFIA PATRÍSTICA — CARACTERES GERAIS — Com exceção de S. Agostinho, não tratam os Padres ex-professo de questões filosóficas. Expositores do dogma, recorrem à filosofia tôdas as vêzes que esta lhes pode ministrar esclarecimento ou confirmação da doutrina cristã. Defensores da fé, buscam no arsenal da

---

(48) A teologia e a filosofia, pôsto sejam ciências inteiramente distintas por serem distintos os seus objetos formais, têm um objeto material parcialmente comum. Daí a reciprocidade de influência.

razão as mesmas armas de que se servia o paganismo para impugnar o depósito das verdades reveladas.

Daí o caráter *incidente* e *fragmentário* da filosofia patrística, cujas doutrinas não constituem um complexo sistemático e orgânico, uma *síntese patrística,* no rigor filosófico da palavra. Daí ainda o desenvolvimento desigual das diferentes partes da filosofia, pelas suas relações de maior ou menor afinidade com o dogma.

As questões morais são tratadas em tôda a amplidão. O fim do homem, a felicidade e os meios de alcançá-la, as virtudes são objeto de largos estudos. Entre as questões de ordem especulativa, cabe a primazia às teológicas, — existência, natureza e atributos de Deus, sua relação com o mundo. Seguem-se as psicológicas — natureza da alma e das suas faculdades, origem do conhecimento. Os problemas de lógica e cosmologia são quase de todo descurados.

No modo de tratar estas questões, a filosofia patrística, desenvolvendo-se num ambiente saturado de cultura helênica, havia naturalmente de vazar os seus pensamentos nos moldes clássicos dos mais ilustres filósofos gregos. Platão, sobretudo, atrai as simpatias gerais e entra com tão larga contribuição nos trabalhos filosóficos dos primeiros escritores cristãos que se poderia chamar platônica a sua filosofia em contraposição à escolástica, francamente aristotélica. As razões desta preferência deixam-se fàcilmente perceber. Platão era, por êste tempo, o mais estudado e seguido dos grandes pensadores gregos e nas suas doutrinas entrincheiravam-se pagãos e hereges para opugnar o dogma cristão. Era, pois, de boa tática combatê-los com as mesmas armas. Demais, no fundador da Academia encontram-se muitos ensinamentos morais e teológicos que, à primeira vista, mais fàcilmente se harmonizavam com os preceitos do Evangelho. Com Aristóteles já não era assim. As suas incertezas e hesitações sôbre a vida futura e a imortalidade pessoal, a negação, sobretudo, da Providência e de todo influxo causal de Deus no mundo eram erros muito de molde para desviar da doutrina peripatética os primeiros pensadores cristãos.

Esta dependência, porém, em relação à filosofia grega nada tem de servilismo. Os Padres julgam-na com critério imparcial e superior, corrigem-na onde a encontram desviada e aperfeiçoam-lhe notàvelmente mais de um ponto fundamental. Assim, o dualismo irredutível entre Deus e a matéria, que vicia tôdas as filosofias antigas é eliminado e substituído pela tese da criação, única solução racional e extreme de contradições do problema das relações entre o Ser necessário e os seres contingentes (49). A unidade e a personalidade transcendente de Deus, sua Providência no govêrno das

(49) O gênio grego mostrou-se impotente para resolver esta grande questão, que tanto o torturou. O dualismo em que esbarraram Platão e Aristóteles não explica a origem e independência da matéria, princípio passivo e potencial arbitràriamente pôsto ab æterno em face do ato puro. O panteísmo emanatista, sob a sua dúplice forma, estóica e neoplatônica, introduz a contradição no ato puro, condenado fatalmente, sem se saber por que motivo, a efundir-se numa multidão exterior de seres contingentes.

criaturas, a espiritualidade e imortalidade pessoal da alma humana, o caráter obrigatório da lei moral, a finalidade do Universo, verdades entrevistas pelos antigos, mas não afirmadas sem mescla de erros ou hesitações de dúvida, são definitivamente assentadas e adquiridas para o pecúlio intelectual de tôda sã filosofia.

50. DIVISÃO — Na filosofia patrística podemos distinguir três períodos:

I. PERÍODO DE FORMAÇÃO — Do princípio do século II ao Concílio de Nicéia. Séc. II-III.

II. PERÍODO DE APOGEU — Séc. IV-V.

III. PERÍODO DE TRANSIÇÃO para a filosofia escolástica. Séc. VI-VIII.

BIBLIOGRAFIA

— Omitindo as antigas coleções das *obras dos SS. Padres*, mencionamos: — J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus*, Parisiis, 1844-1866, *Series latina*, 221 vols. (até Inocencio III, m. 1216) *series graeca*, 162 vols.; (até o Concílio de Florença 1438-39); *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, edição crítica publicada desde 1866, pela Academia de Viena; — *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1897 e segs., a cargo da Real Academia de Ciência, da Prússia; — *Patrologia orientalis*, publiée sous la direction de R. GRAFFIN et F. NAU, Paris, 1903, e segs. — Entre as maiores emprêsas de traduções citamos: *Bibliothek der Kirchenväter*, herausgegeben von F. X. REITHMAYR, fortgesetzt von V. THALHOFER, Kempten, 1860-88, 80 vols.; — PH. SCHAFF *and* H. WACE, *A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, in connection with a number of patristic scholars of Europe and America, Buffalo and New-York, 1886-1890, 14 vols.; 2.ª serie, New-York, 1890 e segs.

Estudos gerais: A. MÖHLER, *Patrologie oder christliche Litterärgeschichte, hsg. von F. X.* REITHMAYR, Regensburg, 1840; — J. FESSLER-B. JUNGMANN, *Institutiones patrologiae*[2], 2 vols., Innsbruck, 1890-96; — J. ALZOG, *Grundriss der Patrologie*[4], Freib. i. B. 1888; — J. NIRSCHL, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, 3 vols., *Mainz*, 1881-85; — O. BARDENHEWER, *Patrologie*[3], Freib. i. B., 1910 (muito exato; trad. em fr., ingl., ital. e esp.); — IDEM, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 3 vols., Freib. i. B. 1902-1912; — A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 3 vols., Leipzig, 1893-1904; — P. BATIFFOL, *La Littérature grecque*[4], Paris, 1897; — GEORGIOS DEBROS χριστιανική γραμματολογία 3 vols., Athenas, 1903-1910; — H. KIHN, *Patrologie*, 2 vols., Paderborn, 1904-1908; — G. RAUSCHEN, *Grundriss der Patrologie*[3], *Freib. i. B.* 1910; — J. HUBER, *Die Philosophie der Kirchenväter, München*, 1859; — A. STÖCKL, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, Mainz*, 1891; — P. DE LABRIOLLE, *Hist. de la littérature latine chrétienne*[2], Paris, 1924; — U. MORICA, *Storia della letteratura latina cristiana*[2], Vol. I. Dalle origini fino al tempo di Constantino, Torino, 1925; — UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II[10] (BAUMGARTNER), Berlin, 1915; — F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, 2 vols., Pras., 1927-30; — ROMEYER, *La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, 2 vols., Paris, 1936.

Informações bibliográficas: W. ENGELMAN - E. PREUSS, *Bibliotheca scriptorum classicorum*[8], 2 vols., Leipzig, 1880-82 (Bibliografia de 1700 a 1878); — A. EHRHARD, *Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung seit*, 1880, Freib. i. B. 1894; — IDEM, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von* 1884 *bis* 1900, *I, Die vornicänische Literatur*, Freib. i. B. 1900. Copiosas informações bibliográficas encontram-se também em O. BARDENHEWER, U. MORICCA e principalmente em UEBERWEG-BAUMGARTNER, II[10], 1*-88*.

CAPÍTULO I

PRIMEIRO PERÍODO — (Séc. II - 325)

51. CARACTERES E DIVISÃO. — É o período de lutas mais vivas. Fora da Igreja, o velho paganismo recolhe contra a nova religião tôdas as fôrças vivas de resistência que ainda lhe restavam no organismo decrépito. O embate das duas civilizações foi sanguinolento, prolongado e universal. Em Roma, onde religião e estado se identificavam, o contraste foi político na Grécia foi, sobretudo, filosófico.

No seio da Igreja, surgem ao mesmo tempo as primeiras heresias, que lhe tentam contaminar a pureza da fé, com teorias pagãs e judaicas.

A todos êstes adversários opõe o cristianismo, no campo da ação, a firmeza e o sangue de seus mártires, na esfera da inteligência, os trabalhos de seus primeiros pensadores.

Só dêstes se interessa a história da filosofia. Os *Apologistas* elevam a voz da razão e da consciência contra a arbitrariedade e injustiça das perseguições, defendem a nova fé contra a filosofia e a superstição pagã, armadas do poder supremo do Estado. Lembremos os nomes dos principais:

A. Entre os *gregos*: ARISTIDES, filósofo ateniense convertido, cuja *Apologia* data de c. 140; S. JUSTINO (m. 166), mártir, autor de duas *Apologias* e do *Diálogo com o judeu Trifão;* TACIANO (c. 170), sírio de origem que acabou gnóstico; ATENÁGORAS (c. 180), de Atenas, que dirigiu a Marco Aurélio a sua *Legatio pro christianis;* S. TEÓFILO de Antióquia (m. 181) autor da Epístola *ad Autolycum,* filósofo pagão; S. IRINEU (m. c. 203) bispo de Lião, nas Gálias, e autor de uma obra poderosa *Adversus haereses;* S. HIPÓLITO, provàvelmente o autor do *Philosophumena.* Em geral os apologistas gregos se mostram simpáticos à filosofia, atribuindo-lhe a função providencial de preparar as inteligências para o cristianismo. Entre as teses que desenvolvem de preferência, notamos a existência de um Deus, único, pessoal, imenso e imutável, a criação do Universo, a Providência no govêrno das criaturas, a imortalidade e liberdade da alma humana.

B. Entre os *africanos*: MINÚCIO FÉLIX (c. 200), autor do diálogo apologético *Octavius;* TERTULIANO (c. 160-245), caráter veemente e fogoso, que parece assumir por vêzes contra a filosofia uma ati-

tude hostil, reprovada pela maioria dos Padres posteriores (50). Arrastado ao montanismo (c. 207), morreu ao que parece fora da verdadeira Igreja; ARNÓBIO (c. 300), retórico, escreveu ainda catecúmeno (daí erros doutrinais) uma apologia *"Adversus gentes"*; LATÂNCIO (m. 320) escreveu em latim clássico as *Institutiones divinae*.

Os apologistas latinos insistem nas mesmas verdades acima indicadas, mas se mostram um pouco mais reservados relativamente à filosofia grega.

C. *Na escola cristã de Alexandria*, a atividade polêmica é dirigida contra a filosofia pagã e sobretudo contra o *gnosticismo*, fonte de inúmeras heresias, mescla informe de neoplatonismo, orientalismo e cristianismo. Fundada por PANTENO, contou entre os seus membros CLEMENTE ALEXANDRINO (150-216) e ORÍGENES (185-254), seu discípulo, que combateram com vigor as heresias nascentes, afirmando enèrgicamente contra neoplatônicos e gnósticos a transcendência divina, a tese da criação, a espiritualidade e liberdade da alma.

BIBLIOGRAFIA

— CH. TH. CRUTTWELL, *A litterary history of early Christianity*, 2 vols., London, 1893; — J. DONALDSON, *A critical history of Christian litterature and doctrine from the death of the apostles to the Nicene council*. Vol. II-III, *The apologists*, London, 1866; — G. SCHMITT, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung*, Mainz, 1890; — J. ZAHN, *Die apologetischen Grundgedanken in der Litteratur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt*, Würzburg, 1890; — R. MARIANO, *Le apologie nei trè primi secoli della Chiesa*, Napoli, 1888; — L. LAGNIER, *La méthode apologétique des pères dans les trois premiers siècles*, Paris, 1905; — CH. FREPPEL, *Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbone*, Paris, 10 vols., (Estudos dos principais escritores dos 3 primeiros séculos).

(50) Atribui-se-lhe o dito: *credo quia absurdum* que, pôsto não se ache nestes têrmos em suas obras tem seu equivalente em formas análogas; "prorsus credibile est, quia ineptum est; certum est quia impossibile est". *De carne Christi*, c. 5. A expressão, porém, tomada à letra, diz mais do que pretende o seu autor. Acha-se ela, como outras menos veementes, em obras dirigidas não contra o pagão que procura a fé, mas contra o herege que a corrompe com as suas fantasias. A quem já crê na divindade de Cristo, Tertuliano lança em rosto, em fórmulas exageradas, os paradoxos misteriosos da fé, de que já falara S. Paulo (I Cor. I, 25). Fora dali insiste muitas vêzes no caráter eminentemente racional das obras divinas. "Res Dei ratio, quia Deus omnium conditor nihil non ratione tractari intelligique voluit. *De paenitentia*, 1. "Sicut naturalia, ita rationalia in Deo sunt omnia". *Adv. Marcionem*, lib. 1, c. 23 cfr. D'ALÈS, *Tertullien*, Paris, 1905; pp. 1-37, G. ESSER, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893, p. 20 segs. Sem os exageros de estilo do polemista africano os outros Padres e apologistas frisam melhor a racionalidade da fé cristã. S. Justino aos pagãos: "Se tudo isto afirmamos plenamente e melhor que vossos filósofos e *só nós com demonstração*, porque nos perseguis?" S. Agostinho: "Nullus quippe credit nisi cogitaverit esse credendum". Veremos como mais tarde São Tomaz, resumindo e precisando a tradição cristã, definirá admiràvelmente as relações de harmonia entre a ciência e a fé.

CAPÍTULO II

SEGUNDO PERÍODO — (325-430)

52. CARÁTER GERAL — Neste período a patrística desenvolve-se amplamente. Vencido por fim o paganismo e concedida a paz aos cristãos (Edito de *Constantino*, 313), a Igreja concentra a sua atividade na própria organização interna e na exposição mais minuciosa das verdades reveladas. As grandes heresias, que então surgem, de Ario, Pelágio, Nestório e Eutiques ofereceram aos defensores da fé o ensejo de aprofundarem as noções filosóficas de natureza e pessoa, e de estudar a questão do livre arbítrio nas suas relações com a graça. Nestas grandes lutas distinguiram-se entre os gregos: S. ATANÁSIO, S. GREGÓRIO, de Nazianzo, S. BASÍLIO e S. GREGÓRIO, de Nissa; entre os latinos: S. HILÁRIO, de Poitiers, e S. AMBRÓSIO e sôbre todos o grande vulto de S. AGOSTINHO, que, mais do que nenhum outro, apresenta para a história da filosofia particular importância.

S. Agostinho

53. VIDA E OBRAS — Nasceu Agostinho em Tagaste na Numídia, no ano 354. Seu pai, Patrício, era pagão; Mônica, sua mãe, cristã. Jovem, extraviou-se e, enquanto o coração ardente buscava nos vícios a satisfação de desejos desregrados, a inteligência sequiosa de luz batia à porta dos maniqueus e dos acadêmicos em busca da verdade. Durante êste período ensinou com louvor a retórica em Cartago e Roma. Convertido aos 33 anos por S. Ambrósio, voltou pouco depois para a África. Em 395 foi nomeado bispo de Hipona, desenvolvendo ainda por 35 anos uma atividade prodigiosa contra todos os erros e heresias de seu tempo. Morreu em 430, enquanto os vândalos lhe assediavam a cidade episcopal.

Da vasta enciclopédia augustiniana (93 obras afora sermões e epístolas) à filosofia interessam particularmente os trabalhos seguintes: *Confessiones* (autobiografia), *Contra academicos* (refutação do probabilismo cético da Academia). *De immortalitate animae, De quantitate animae, De libero arbitrio, De civitate Dei, De Trinitate* e *Retractationes*.

O bispo de Hipona foi o filósofo de maior envergadura da época patrística e uma das inteligências mais profundas de que se gloria o gênero humano. Seu gênio sintético harmonizou num corpo de doutrina os elementos assimiláveis da filosofia pagã e os fragmentos dos Padres, seus antecessores, erigindo um vasto sistema de me-

tafísica cristã, cuja influência perdura até aos nossos dias. Sua orientação é acentuadamente platônica (51).

54. DOUTRINAS FILOSÓFICAS — S. Agostinho é principalmente teólogo e psicólogo. Deus e a alma são o centro de tôdas as suas especulações. *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.* (Soliloq., I, c. 2).

TEODICÉIA — Seu argumento favorito para provar a existência de Deus é tirado da necessidade e da imutabilidade dos nossos conhecimentos. Os objetos dêstes conhecimentos não podem revestir semelhantes atributos senão enquanto imitações de uma essência eterna e imutável — Deus. As provas da contingência da matéria, da finalidade do mundo, do consentimento do gênero humano e do testemunho da consciência moral são também expostas com eloqüência e clareza.

Deus é infinito, eterno, inefável. A inteligência humana não o pode compreender como em si é; menos ainda, o pode exprimir a nossa linguagem: *verius cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur.* Na mente divina existem as razões eternas, as idéias imutáveis de tôdas as realidades contingentes; *singula propriis creata sunt rationibus.* Estas "razões eternas" explicam a existência e inteligibilidade das coisas e são o último fundamento da certeza. Assim com o seu "exemplarismo divino", corrigiu Agostinho a teoria das idéias de Platão. A Providência, a existência do mal, o concurso de Deus nos atos livres são também questões profundamente estudadas na teologia augustiniana.

PSICOLOGIA — *A. Natureza do homem.* A substancialidade, espiritualidade e imortalidade da alma são defendidas com vigor. A sua unidade é vindicada contra Platão e os maniqueus, o livre arbítrio contra os pelagianos.

Dominado por influência platônica, mostra-se, porém, um pouco hesitante ao tratar da união entre a alma e o corpo: *modus quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt est omnino mirus et comprehendi ab homine non potest.* Crescem suas hesitações acêrca da origem da alma, oscilando entre a criação imediata para a qual mais se inclinava (criacionismo) e a transmissão por via do processo generativo (traducianismo).

A alma é dotada de múltiplas atividades ou faculdades que dela não se distinguem realmente. Na nobreza hierárquica em que se podem classificar, a primazia é da vontade.

B. Teoria do conhecimento. Em oposição aos acadêmicos defende S. Agostinho a existência da certeza, confutando o ceticismo com o argumento que mais tarde Descartes porá em evidência: *omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re quam intelligit, certus est. Quod si fallor, sum.*

(51) Falando de Aristóteles a quem cita apenas três vezes, diz: "vir excellentis ingenii et eloquii, Platoni quidem impar". *De civitate Dei*, VIII, 12.

Passando a explicar o progresso do conhecimento alude freqüentemente a uma *iluminação* divina particular, a uma ação imediata de Deus na produção das idéias, comparável ao auxílio da graça para o ato livre e sobrenatural da vontade. Esta teoria, a que modernamente se tem dado o nome de iluminismo augustiniano, deu azo a inúmeras interpretações. Os ontólogos pretenderam até ter o bispo de Hipona em seu favor, esquecidos de que êle, em vários lugares, rejeita abertamente uma intuição da essência divina, nesta vida (52). Quanto à origem das idéias, depois de se ater à reminiscência platônica, repudiou-a, asseverando, mais tarde, que pode a alma, refletindo sôbre si mesma, descobrir as idéias. Sua ideogenia é certamente inatista.

COSMOLOGIA — A matéria foi, a princípio, criada por Deus que lhe depôs no seio os germes específicos de todos os seres. Êstes germes ou *rationes seminales*, mais tarde, em condições favoráveis, *acceptis opportunitatibus*, desenvolveram-se na sua plenitude específica. A criação foi, pois, instantânea, *Deus creavit omnia simul*. A narração mosáica dos seis dias não implica distinção ou sucessão de tempo, mas apenas exposição doutrinal das diferentes espécies de criaturas dispostas segundo seis graus de perfeição.

Independentemente de Aristóteles, cujos trabalhos a êste respeito provàvelmente não conhecia, chegou S. Agostinho à mesma conclusão de que os corpos são compostos de matéria e de forma.

Criação de S. Agostinho é a FILOSOFIA DA HISTÓRIA. Na sua obra imortal, *De civitate Dei*, mostra no progresso que preside à história da humanidade o desenvolvimento do plano divino, para cuja execução livremente concorrem bons e maus como instrumentos nas mãos da Providência. "O homem se agita e Deus o conduz", dirá mais tarde Bossuet, que nas obras do bispo de Hipona se inspirou para a composição de seus "Discursos sôbre a história universal".

BIBLIOGRAFIA

A. THÉRY, *Le génie philosophique et littéraire de S. Augustin*, Paris, 1861; — F. NOURRISSON, *La philosophie de S. Augustin*², 2 vols., Paris, 1869; — A. DUPONT, *La Philosophie de S. Augustin*, Louvain, 1881; — J. STORZ, *Die Philosophie des hl. Augustinus*, Freib. i. B. 1882; — L. GRANDGEORGE, *St. Augustin et le néo-platonisme*, Paris, 1896; — CH. BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de S. Augustin*, Paris, 1921; — ID. *L'idée de verité dans la phil. de S. Augustin*, Paris, 1920; — J. MARTIN, *Saint Augustin*², Paris, 1923; — P. ALFERIC, *L'evolution intellectuelle de S. Augustin*, Paris, 1918; — L. BERTRAND, *S. Augustin*, Paris, 1913; — E. PORTALIÉ, *Augustin, Augustianisme*, arts. no Dict. de Théolog. Cath. Vacant-Mangenot; — E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1929; — J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1931; — H. J. MARROU, *S. Augustin et la fin de la cultura antique*, Paris, 1938.

(52) Cfr. LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, vol. I, cap. II, Art. XIV, § III; VALLET, *Histoire de la Philosophie*, pp. 121-124.

CAPITULO III

TERCEIRO PERÍODO — (430-800)

55. Os séculos que se seguiram imediatamente à morte de S. Agostinho foram, para a Europa, de ignorância e de trevas. Os bárbaros irromperam de todos os lados, criando novas condições políticas e sociais de todo em todo contrárias à conservação e ao desenvolvimento da cultura intelectual. A atividade da Igreja concentrou-se, então, em humanizar e cristianizar as hordas invasoras, das quais, sob o seu magistério e disciplina, saiu a moderna civilização ocidental.

Exiladas do mundo leigo (53), as letras e ciências buscam nos mosteiros um asilo, onde, à espera de melhores dias, se vão conservando os tesouros intelectuais da antiguidade. De quando em quando surge algum vulto de maior tomo, mas é luz isolada que brilha e logo se apaga. Entre êstes, citaremos, como mais importantes para a história da filosofia:

A. Pseudo-Dionísio, autor de nome desconhecido que floresceu provàvelmente entre os sécs. V e VI, e escreveu os tratados *De divinis nominibus, Theologia mystica, De coelesti et ecclesiastica hierarchia*, por muito tempo falsamente atribuídos a Dionísio Areopagita, discípulo de S. Paulo. Ressente-se, às vêzes, de influências neoplatônicas.

B. Cassiodoro (477-570), na Itália, Isidoro de Sevilha (m. 636), na Espanha, e Beda, o Venerável (674-735), na Inglaterra, são escritores enciclopédicos que se esforçam por preservar da total ruína o precioso legado científico dos antigos. Cassiodoro e Isidoro de Sevilha chegaram a suscitar um princípio de renascença científica, logo sufocada na Itália, pela invasão dos Lombardos, na península Ibérica, pela conquista árabe.

C. Severino Boécio (480-526), patrício romano e amigo de Teodorico, tendo caído em desgraça do rei ostrogodo foi por êle encarcerado e morto.

Sua importância filosófica é maior que a dos precedentes. Traduziu e comentou a *Isagoge* de Porfírio e algumas partes do *Organon* de Aristóteles, escreveu as obras *De Trinitate, De hebdomadibus* e *De consolatione philosophiae*, composta no cárcere e notável

---

(53) Nos fins do séc. VI exclamava S. Gregório de Tours: "Vae diebus nostris quia perlit studium litterarum a nobis"!

pelo seu valor literário. Boécio exerceu grande influência na Idade Média. S. Tomás comentou-lhe alguns tratados.

D. S. João Damasceno, (m. 749) no oriente, tenta na primeira metade do séc. VIII uma sistematização da teologia, servindo-se de muitas doutrinas peripatéticas.

Os dois nomes, de Boécio e de João Damasceno, podem representar a transição para a filosofia escolástica.

BIBLIOGRAFIA

— G. Minasi, *M. A. Cassidoro Senatore*, Napoli, 1895; — K. Werner, *Béda der Ehrwürdige und seine Zeit*, Wien, 1881; — Biraghi, *Boezio, filosofo, teologo, martire a Calvenzano Milanese*, Milano, 1865; — V. di Giovanni, *Sev. Boezio filosofo e suoi imitatori, Palermo*, 1881; — M. F. Stewart, *Boethius*, Edinburgh, 1891; — T. Venuti de Dominicis, *Boezio, studio storico-filosofico*, Grottaferrata, 1911.

PARTE IV

Quarta época - Filosofia medieval

(Séc. IX — XVII)

56. INTRODUÇÃO — Depois das sérias e profundas investigações históricas acêrca do pensamento medieval, iniciadas no princípio do século XIX, desvaneceram-se muitos dos inumeráveis preconceitos, acumulados pela renascença sôbre a era de "obscurantismo", e a Idade Média apareceu em todo o resplendor de sua realidade como uma das épocas de vida intelectual mais intensa na história. Em nossos dias só a ignorância e a má fé afirmam pomposamente que um longo eclipse da filosofia dilatou suas trevas entre os últimos crepúsculos da sabedoria antiga e os primeiros alvores do pensamento moderno. Nenhum historiador conscienciosо ousaria hoje passar em silêncio êste período, em que com tanta profundidade e sutileza se agitaram e resolveram os mais árduos problemas que à mente humana é dado investigar.

Delineia-se, com efeito, a partir do século VII, na Europa ocidental, uma verdadeira renascença literária e filosófica. Sob a proteção da igreja, sempre fiel à sua missão de iluminar intelectual e moralmente a humanidade, o movimento bem auspiciado vai prosperando a princípio lenta e dificultosamente, devido aos inúmeros obstáculos opostos pelas condições sociais do tempo, mais tarde, com rapidez e segurança até atingir, no século XIII, o apogeu do seu desenvolvimento.

Entre as correntes do pensamento que então circulam é a Escolástica, sem dúvida alguma, a mais importante e que mais merece a nossa atenção.

57. FILOSOFIA ESCOLÁSTICA — De *schola*, escola e *scholasticus*, mestre-escola, veio o nome de escolástica à filosofia ensinada nas escolas medievais do Ocidente europeu. Tal a origem e definição etimológica do têrmo. Outra, porém, é a sua significação real. Resumi-la em poucas linhas não é coisa fácil.

Entre os modernos, definiram alguns a escolástica pelo método silogístico de que freqüentemente se serve. Outros, pelas suas relações com a teologia, outros ainda pela tecnologia de sua linguagem peripatética. Tôdas estas definições, porém, incorrem no grave defeito de querer caracterizar uma filosofia por um elemento extrafilosófico. O que define um sistema é, antes de tudo, o seu conteúdo doutrinal. Hoje, principalmente, que a escolástica não só surge para a história, mas entra de novo na liça das idéias como filosofia viva e militante, é nas suas doutrinas que cumpre insistir, se a quisermos cientìficamente caracterizada (54). Por sua mesma natureza, tal

(54) Sôbre a definição da escolástica, cfr. De Wulf, *Hist. de la philos. médiev.*, t. I, Louvain, 1924, pp. 10-30, obra cuja leitura aconselhamos a quem deseja um conhecimento mais completo da filosofia medieval. Aí encontrará o leitor desenvolvidas e documentadas muitas idéias que aqui apenas podemos esboçar. Acêrca dos últimos debates sôbre a definição da escolástica pelo seu conteúdo doutrinal cfr. De Wulf, *Y eut-il une philosophie scolastique au moyen-âge?* na *Revue Néo-scolastique de philosophie*, Fev. 1927, pp. 527 (contra E. Gilson).

definição é necessàriamente complexa, e, em rigor, só terminado o presente estudo a poderíamos dar. Antecipando-nos, porém, damos a seguir as teses mais importantes que formam as linhas gerais da grande síntese. Em criteriologia: existência da certeza e objetividade do conhecimento. Em metafísica: individualismo acentuado, construído sôbre as noções aristotélicas de ato e potência, substância e acidente. Em cosmologia: composição substancial dos seres. Em psicologia: espiritualismo moderado, unidade, substancialidade e espiritualidade da alma, distinção entre o conhecimento sensitivo e o intelectual, origem sensitiva das idéias, livre arbítrio. Em teodicéia: transcendência e personalidade de Deus, Criação e Providência.

Já é um núcleo de teses suficientes para caracterizar uma filosofia. Sôbre êste elemento comum erigem os grandes filósofos medievais suas sínteses distintas e marcadas com o cunho da própria individualidade. As divergências são, por vêzes, profundas, originando sistemas de orientações diversas e, não raro, antagonistas. Boaventura, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Guilherme Ockham chefiam escolas que se empenharam em lutas seculares célebres na história.

Além dêstes caracteres doutrinais intrínsecos, distingue-se ainda a escolástica pela tendência a construir uma síntese geral do saber humano, pela orientação aristotélica de suas especulações e pela harmonia de suas teses com as verdades reveladas da teologia cristã (55).

58. DIVISÃO DA FILOSOFIA ESCOLÁSTICA — Datando da abertura das escolas carlovíngias (fins do séc. VIII) o princípio da filosofia escolástica, dividi-la-emos em três grandes períodos:

I — PERÍODO DE FORMAÇÃO e desenvolvimento (Séc. IX-XII).

II — PERÍODO DE APOGEU (Séc. XIII).

III — PERÍODO DE DECADÊNCIA (Séc. XIV-XVII).

Sob o título PERÍODO DE TRANSIÇÃO, consideraremos a filosofia da Renascença, representada pelos pensadores anti-escolásticos que prepararam o advento da filosofia moderna.

As outras correntes intelectuais da Idade Média serão estudadas depois do período escolástico de que foram contemporâneas.

BIBLIOGRAFIA

— As obras dos filósofos medievais até princípios do séc. XIII encontram-se na *Patrologia latina de* MIGNE. As dos filósofos posteriores serão indicadas a propósito de cada um dêles.

(55) Esta submissão ao dogma de que os racionalistas e incrédulos a acusam como de servilismo intelectual, contrário à livre expansão do pensamento é, ao invés, a única atitude em conformidade com os ditames da razão e da lógica. E, na verdade, uma vez que a razão prova irrefragàvelmente a existência de uma revelação divina — expressão infalível, portanto, da verdade — impossível se torna ao filósofo chegar racionalmente a uma conclusão contrária ao dogma. Duas verdades não se contradizem.

Subsídios críticos, informações bibliográficas, textos inéditos encontram-se nas obras e periódicos seguintes, indispensáveis para o estudo da filosofia medieval: — H. DENIFLE e A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 vols., Paris, 1889-1897; — IDEM, *Auctuarium Chart. Univers. Paris.* 2 vols., Paris, 1894-1897; — U. CHEVALIER, *Repertoire des sources historiques du Moyen-Age*[2], 2 vols., Paris, 1905-1907; — QUÉTIF et ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*[2], Paris, 1910; — WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum*, Romae, 1650; — SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, Ed. nova, 2 vols., Romae, 1806-1808; — H. DENIFLE e F. EHRLE, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 7 vols., 1885-1900; — HURTER, *Nomenclator litterarius Theologiae catholicae*[3], 5 vols., Innsbruck, 1903-1911; — *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Texte und Untersuchungen, begründet von CL. BAEUMKER, herausgegeben von M. GRABMANN, Münster-München, 1891 e seg. (atualmente, 1926, já se acham publicados 26 vols. Citaremos com a sigla BGPM); — *Les Philosophes Belges*, Collection de textes et étude publiée par l'Institut de Philosophie de l'Univ. de Louvain sous la direction de M. DE WULF, Paris-Louvain, 1901 e sgs. 9 vols. (Sigla=PB); E. GILSON e G. THÉRY, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, Paris, 1926;

Tratados gerais B. HAURÉAU, *Histoire de la Philosophie scolastique*, 3 vols., Paris, 1872-80 (preconceitos racionalistas); — A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols., Mainz, 1864-66; — MAURICE, *Mediaeval philosophy*[2], London, 1870; — R. L. POOLE, *Illustrations of the history of mediaeval thought*, London, 1884; — F. PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*[2], Paris, 1907 (exagera a influência neoplatônica); — M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., Freib. i. B., 1909-1911; — ID. *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlin u. Leipzig, 1921; — J. A. ENDRES, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, München, s. d.; — D. GEYER, *Grundriss d. Gesch. d. Phil. der patristischen und scholastischen Zeit*, Berlin, 1928 (é o t. 2. do Ueberweg); — M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*[6], Paris-Louvain, 3 vols., 1934-1936; — E. GILSON, *La Philosophie au Moyen-Age*, Paris, 1925; — J. M. VERWEYEN, *Die Philosophie des Mittelalters*[2], Berlin-Leipzig, 1926; — E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 vols., Paris, 1932; — E. BRÉHIER, *La philosophie du Moyen-Age*, Paris, 1938.

Entre os cursos completos de hist. da fil. desenvolvem de modo particular a parte referente à fil. medieval: GONZALEZ, SORTAIS, TURNER, V. COUSIN, WINDELBAND, ERDMANN, A. CONTI, KLIMKE, WILLMANN.

Para informações bibliográficas cf. sobretudo Wulf e Baumgartner e dentre as revistas filosóficas, *Gregorianum*, *Divus Thomas*, de Friburgo, *Rev. des. ces. phil. et théol.*, *Revue Néo-scolastique de Philosophie*, *Revista di Filosofia neo-scolastica*, *Revue thomiste*.

CAPITULO I

PRIMEIRO PERÍODO

ARTIGO I

FILOSOFIA ESCOLÁSTICA

59. RENASCENÇA LITERARIA — ESCOLAS CARLOVÍNGIAS — Um dos maiores títulos de Carlos Magno ao reconhecimento da posterioridade é o impulso por êle dado ao estudo das letras e ao cultivo das artes. Depois da sua viagem à Itália, onde floresciam as boas letras, compreendeu o grande imperadór a necessidade de avivar entre os seus belicosos francos o gôsto da literatura e da ciência, e, pelas célebres capitulares de 787, recomendou a fundação de escolas por todo o império. A Irlanda, que, preservada, desde a sua conversão ao cristianismo, das invasões bárbaras, tinha mantido as antigas tradições científicas, subministrou à Europa continental os primeiros mestres. ALCUINO, (735-804) monge de York, foi a alma dêste movimento. Sob a sua inspiração, resuscitaram as antigas escolas e criaram-se novas. Entre seus discípulos salientaram-se RHABANO MAURO e FRIDEGÍSIO. As escolas então fundadas podem dividir-se em três classes:

a) *Escolas monacais,* adidas aos mosteiros e divididas em *schola interior* para os religiosos e *schola exterior* para os leigos.

b) *Escolas catedrais,* anexas às sedes episcopais e divididas também em duas seções, uma, para os clérigos, outra, para os seculares.

c) *Escolas palatinas,* abertas nas côrtes e dirigidas por eclesiásticos, mas franqueadas indiferentemente a clérigos e leigos.

O *programa de ensino,* limitado a princípio, depois notàvelmente ampliado, compreendia: 1) as artes liberais divididas em dois grupos, o *trivium* (gramática, retórica, dialética) e o *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música); 2) rudimentos de ciências naturais; 3) filosofia; 4) teologia.

O *método* seguido era geralmente a *lectio* ou comentário a um texto em forma de exegese ou de paráfrase. Naturalmente os talentos de maior envergadura não se limitavam a apostilar elucubrações alheias. Com o tempo apareceram também a *quaestio* ou discussão de um ponto e as monografias ou dissertações isoladas.

Os *livros* conhecidos em filosofia eram: o Organon de Aristóteles, o Timeu de Platão, os comentários aristotélicos de Porfírio (Isagoge) e Boécio, alguns tratados de Cícero, Sêneca e Lucrécio, os escritos dos Padres: Orígenes, Clemente Alexandrino, Latâncio, S. Ambrósio, Pseudo-Dionísio e sobretudo S. Agostinho, que exer-

ceu grande influência em tôda a Idade Média, para a qual foi o principal veículo das idéias da filosofia grega e particularmente platônica.

Entre as *escolas mais célebres* desta época, citamos: na Inglaterra a de York, na Germânia a de Fulda, na França, além da escola palatina, as de Tours, Reims, Auxerre, Cluny e Chartres.

60. CARACTERES GERAIS DO PRIMEIRO PERÍODO — Neste período elaboram-se os elementos que constituirão o núcleo da grande síntese filosófica do séc. XIII. As questões dialéticas absorvem a princípio quase tôda a atividade intelectual. Mais tarde, em tôrno destas se vão grupando os problemas de ordem psicológica e metafísica. Nesta elaboração lenta e penosa observam-se, em geral, falta de unidade sistemática e incoerências provenientes da assimilação imperfeita de elementos heterogêneos e de origem diversa. Enquanto Aristóteles domina, sem contraste na dialética, nas outras partes da filosofia circulam largamente, sem se fundirem num corpo orgânico de doutrina, idéias augustinianas, neoplatônicas e árabes. Destarte, não raro, sem ser percebida, penetra a contradição no seio dos sistemas.

A questão mais importante que aos poucos foi dando ensejo ao exame das teorias fundamentais da psicologia e da metafísica e sôbre a qual se ascenderam mais vivos os debates foi a questão dos universais.

61. QUESTÃO DOS UNIVERSAIS — Ei-la nos têrmos mais simples: além das imagens sensitivas, variáveis e particulares, possuímos os conceitos universais, representações intelectivas, necessárias, imutáveis e aplicáveis a um número indefinido de indivíduos.

Ora, sendo as realidades sujeitas à nossa experiência, mutáveis e contingentes, qual o valor objetivo dêstes conceitos? Com que fidelidade exprimem êles a realidade extrema? Como explicar a contradição aparente entre o caráter de universalidade das nossas idéias e o caráter de individualidade e de contingência das coisas em si? Destas perguntas nasceu a famosa questão dos universais, uma das mais escabrosas e importantes de tôda a filosofia. A questão do valor objetivo das ciências está tôda aí (56). Das quatro soluções possíveis originaram-se outros tantos sistemas diversos, conhecidos com os nomes de *realismo exagerado, nominalismo, conceptualismo* e *realismo moderado.*

O *realismo exagerado,* para salvar a perfeita correspondência entre o conhecimento e o objeto, afirma, contra tôda a evidência experimental, a existência de realidades objetivas formalmente universais. Platão, entre os gregos, Guilherme de Champeaux, na Idade Média, Ubaghs e La Forêt em nossos dias, são realistas exagerados.

(56) Por onde se vê a leviandade dos que averbaram tão momentoso problema de estéril logomaquia dos pensadores medievos. A questão dos universais é de todos os tempos e de tôdas as filosofias. Agitaram-na Platão e Aristóteles, discutiram-na e resolveram-na profundamente os escolásticos, dela ainda modernamente se ocupam todos os pensadores e espíritos reflexivos. Cfr. V. COUSIN, *Introduction aux oeuvres inédites d'Abélard,* p. 63.

O *nominalismo,* partindo do mesmo princípio que o sistema precedente, nega a existência dos conceitos universais, concedendo a universalidade sòmente aos vocábulos ou têrmos comuns, reduzidos ao simples mister de designar uma coleção de indivíduos ou uma série de acontecimentos. Pode-se duvidar se tal sistema teve adeptos na Idade Media. Entre os modernos, St. Mill, Taine, Ribot e, em geral, os positivistas professam o nominalismo, que então se confunde com o empirismo.

O *conceptualismo* admite só o valor ideal dos conceitos universais, negando uma realidade extramental que lhes corresponda. O fenomenismo de Kant e uma nova forma de conceptualismo.

O *realismo moderado,* aristotélico ou tomista, única solução que põe a salvo a objetividade do conhecimento científico e se harmoniza com os dados da consciência, detende o valor real e objetivo das idéias, estabelecendo uma distinção entre o modo por que a coisa existe em si e o modo por que existe na inteligência. Em si, os objetos de uma mesma espécie são singulares e individuais mas participam duma natureza comum, pela qual se assemelham.

Na inteligência, esta natureza comum despida pela abstração dos caracteres individuais a que se acha unida na realidade, reveste os atributos de universalidade próprios do conceito. O universal, portanto, só existe, formalmente, na inteligencia, mas a semelhança real dos seres duma mesma espécie presta-lhe um fundamento objetivo e justifica a aplicabilidade do tipo abstrato a todos os seus representantes individuais e concretos.

62. No princípio da Idade Media, quando se não conhecia ainda a solução aristotélica dos universais, deu azo à famosa questão um texto célebre da Isagoge em que Porfírio propõe os têrmos do problema, recusando-se resolvê-lo (57).

As primeiras soluções inspiraram-se num realismo exagerado. Sem chegarem ao extremo panteísta de Scoto Erigena, chefe dos anti-escolásticos no séc. IX, são realistas RÉMY d'AUXERRE, que introduziu a dialética nas escolas de Paris e GERBERT (930-1003), depois Sumo Pontífice sob o nome de Silvestre II, cognominado o Papa filósofo, e um dos homens mais sábios e eruditos do seu tempo. Contra os realistas acima insurgiram RHABANO MAURO, HEIRIC D'AUXERRE e sobretudo JOÃO ROSCELINO (m. 1124), cônego de Compiègne, tido ordinàriamente como chefe dos nominalistas por ter afirmado que os universais são simples *flatus vocis.* Parece, porém, dever interpretar-se esta frase, proferida no ardor da contenda, mais como expressão enfática de sua oposição ao realismo do que como profissão aberta de nominalismo (58). Pela aplicação de suas doutrinas errôneas ao mistério da SSma. Trindade (triteísmo) foi êle condenado no concílio de Soissons em 1092. Com Roscelino inaugura-se

(57) "Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis".

(58) Assim pensam, entre outros, Mercier, Pesch, De Wulf e Windelband.

a fase mais viva da discussão dos universais e delimitam-se nìtidamente os campos antagonistas. É contra o nominalismo defendido pelo cônego de Compiègne que se levantaram os realistas.

BIBLIOGRAFIA

L. MAITRE, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste* (786-1180), Paris, 1866; — J. B. MULLINGER, *The schools of Charles the Great and the restorations of education in the ninth century*, London, 1877; — G. BRUNHES, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, Paris, 1903; — C. J. B. GASKOIN, *Alcuin, his life and his work*, London, 1904; — SAINT-RENÉ TAILLANDIER, *Scot Erigène et la philosophie scolastique*, Strasbourg, 1843; — BRILLIANTOFF, *Der Einfluss der orientalischen Theologie auf die occidentalische in den Werken des Johannes Scotus Erigena*, St. Petersburgo, 1898.

DE WULF, *Le problème des universaux dans son évolution historique du IX au XIII siècle*, em *Arch. f. Geschichte der Phil.* I, (1896) p. 427 segs.; CANELLA, *Per lo studio del problema degli universali nella scolastica*, em *Scuola Cattolica*, 1904-1907; — F. PICAVET, *Roscelin, philosophe et théologien, d'après l'histoire*², Paris, 1911.

63. S. ANSELMO, (1033-1109), Arcebispo de Cantuária, foi dos primeiros adversários do nominalismo. A lhe tomarmos as palavras como soam, sua doutrina é um realismo exagerado, mas convém não esquecer, como bem observam os autores, a imprecisão da linguagem científica no séc. XI.

Não se limitando à questão dos universais, S. Anselmo tenta uma síntese de todos os conhecimentos anteriores. É, por êste motivo, considerado por alguns como o primeiro dos escolásticos. As obras: *Monologium, Proslogium, De Veritate, De libero arbitrio* encerram suas principais idéias filosóficas das quais lembraremos as seguintes:

A. A relação entre a razão e a fé expressa nas célebres palavras: *intelligo ut credam, credo ut intelligam*, ou *fides quaerens intellectum*. A fé conforta e auxilia a razão que se lhe deve submeter com docilidade. *Fides nostra contra impios defendenda est; illis rationabiliter ostendendum quam irrationabiliter nos condemnant* (*Epist. ad Falconem*, L. II, epist. 61). A razão pode confirmar as verdades de fé com argumentos prováveis, não demonstrativos.

B. O célebre argumento ontológico para provar a *priori* a existência de Deus. A idéia que temos de Deus é a de um Ser perfeitíssimo. Ora, se Deus não existira não fôra perfeitíssimo; faltara-lhe a existência, que é uma perfeição. Logo Deus existe (*Prosl.* c. 1-3). O argumento foi logo atacado por Gaunilônio, monge de Marmoutiers. S. Anselmo retrucou-lhe e a controvérsia terminou muito cortêsmente. Mais tarde, S. Tomás e quase todos os grandes escolásticos do séc. XIII rejeitaram a prova ontológica, como uma transição ilegítima da ordem ideal para a real. Scoto, Descartes e Leibniz defenderam-no, revestindo-o de novas formas. Ultimamente, o argumento foi objeto de vivas discussões.

BIBLIOGRAFIA

A. SCHMITT, O. S. B. começou em 1938 a publicação de uma edição crítica das *Opera Omnia S. Anselmi*.

— CH. DE RÉMUSAT, *Anselme de Cantorbéry*², Paris, 1868; — M. RULE, *Life and times of St. Anselm*, 2 vols., London, 1883; — L. VIGNA, *S. Anselmo, filosofo*, Milano, 1899; — DOMET DE VORGES, *Saint Anselme*, Paris, 1901; — SENTROUL, *O lugar de S. Anselmo na história da filosofia*, Anuário da Faculdade livre de filosofia e letras de S. Paulo, 1909; — CH. FILLIATRE, *La philosophie de Saint Anselme*, ses principes, sa nature, son influence, Paris, 1920; — *Revue de philosophie*, número especial de Dez. 1909; — A. LEVASTI, *S. Anselmo, Vita e pensiero*, Bari, 1929; — R. ALLERS, *Anselm von Canterbury*, Leben, Lehre, Werke. Viena, 1936.

64. OUTROS REALISTAS — Além de S. Anselmo, encontrou Roscelino outros adversários que deslizaram abertamente no extremo oposto do realismo exagerado. São mais conhecidos:

GUILHERME DE CHAMPEAUX (1070-1120), discípulo de Roscelino, que, sem ser platônico nem panteísta, professa uma nova forma de realismo exagerado que deveu mais tarde abandonar compelido pelas objeções de Abelardo; OTTO DE TOURNAI (m. 113) e ADELARDO DE BATH, realistas platônicos. Mas o baluarte mais forte do realismo, na primeira metade do séc. XII, é a escola de Chartres, onde floresceram os irmãos BERNARDO e TEODORICO DE CHARTRES, seus fundadores, GUILHERME DE CONCHES e GILBERTO DE LA PORRÉE. Guilherme de Conches professa em cosmologia o atomismo de Demócrito.

No mais aceso das discussões entre realistas e nominalistas surgiu Abelardo.

65. PEDRO ABELARDO, (1079-1142), é um dialético vigoroso, um espírito batalhador (59) que chegou a reunir mais de 5.000 ouvintes em tôrno de sua cátedra.

A. Discípulo de Roscelino e de Guilherme de Champeaux, aos 22 anos abriu uma nova escola em que combateu os sistemas de seus dois mestres. Ordinàriamente fazem-no conceptualista, mas um estudo mais acurado de alguns textos mostra que êle não negava um fundamento objetivo aos conceitos universais (60). Pode-se, pois, afirmar que, como S. Anselmo, Abelardo anteviu a verdadeira solução do árduo problema sem lhe achar uma fórmula completa e exata. Êste estudo mais penetrante da questão dos universais à luz da teoria aristotélica do conhecimento, por êle mais aprofundada do que pelos seus antecessores, é a sua contribuição mais importante para o progresso da filosofia.

B. Com o seu livro *Sic et Non*, em que acêrca de uma questão, reúne os textos pró e contra dos SS. Padres, sem a resolver sistemàticamente, preludia o método didático, que aperfeiçoado por Alexandre de Hales terá grande voga em tôda a escolástica posterior.

C. Nas relações entre a razão e a fé, Abelardo professa o racionalismo. A razão humana pode demonstrar os mistérios e a teo-

(59) Vir bellator ab adolescentia. *S. Bernardo*.
(60) Cfr. TURNER, *Storia della filosofia*, p. 260.

logia é um prolongamento natural da filosofia. *Nec quia Deus id dixerat creditur, sed quia hoc sic esse convincitur accipitur.* Por essa tendência racionalista que ofendia a ortodoxia católica e por outros erros teológicos, foi Abelardo várias vêzes citado e condenado pelos concílios. Finalmente, depois de uma vida agitada de peripécias que êle narra na sua autobiografia *Historia calamitatum*, morreu penitente, perto de Cluny.

Depois de Abelardo o realismo exagerado já não encontra adeptos entre os escolásticos. Os poucos filósofos que ainda o professavam vão-lhe às últimas conseqüências descaindo no panteísmo.

66. Ainda neste período sobressaem dois nomes ilustres que estabelecem a transição para o seguinte:

ALANO DE LILLE (1128-1202), que de preferência se ocupa de questões metafísicas e psicológicas; e JOÃO DE SALISBURY (m. 1180), escritor aprimorado, que defende o realismo aristotélico, reprime os abusos da dialética, agita várias questões de psicologia e, por primeiro, na Idade Média, empreende o estudo da história da filosofia. PEDRO LOMBARDO (m. 1160), autor dos quatro livros das sentenças que lhe valeram o título de *Magister Sententiarum*, pertence mais à literatura teológica do que à filosófica.

67. ESCOLAS MÍSTICAS — No séc. XII, alguns espíritos impressionados pelo abuso da dialética e desesperando alcançar a verdade, por via especulativa, acolheram-se ao misticismo, buscando na contemplação e nos outros exercícios da vida afetiva a paz de espírito que se não encontrava nas estéreis controvérsias escolásticas.

Célebre sôbre tôdas é a escola de S. Vítor, onde floresceram HUGO, RICARDO e WALTER. A tendência dêstes espíritos apresenta-se visìvelmente como uma reação contra o racionalismo de Abelardo. Alguns, porém, caíram no excesso oposto ou com Ricardo, descrendo demasiadamente das fôrças naturais da razão (*suspecta est mihi omnis veritas quam non confirmat scripturae auctoritas*), ou ainda, com Gualter, chegando ao extremo de proscrever o estudo do raciocínio e averbando de arte diabólica a dialética. Outra corrente de misticismo heterodoxo degenerou em panteísmo.

BIBLIOGRAFIA

A. CLERVAL, *Les écoles de Chartes au MoyenAge du V. au XVI. siècle*, Paris, 1895; — G. PARÉ-BRUNET-TREMBLAY, *La Renaissance du XII. siècle*, Paris, 1933; — BERTHAUD, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, Poitiers, 1892; — E. MICHAUD. *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII. siècle*², Paris, 1868: — V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard* (Introduction), Paris. 1936; — CH. DE RÉMUSAT, *Abélard*, 2 vols., Paris, 1845; — VACANDARD. *P. Abélard et sa lutte avec S. Bernard*, sa doctrine, sa méthode, Paris, 1831.

GÖRRES, *Die christliche Mystik*, Regensburg, 1836-42; — A. MIGNON, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, 2 vols., Paris, 1895; — G. BUONAMICI, *Ricardo S. Vittore*, saggio di studi sulla filosofia mistica del secolo XII, Alatri, 1898.

ARTIGO II

OUTRAS CORRENTES FILOSÓFICAS

68. ESCOLÁSTICA DISSIDENTE — O chefe da escolástica dissidente é SCOTO ERÍGENA (800-877). Incontestàvelmente é o homem mais erudito de seu tempo, o único no séc. IX, que tenta a construção de uma síntese original. Estudos recentes parecem escoimá-lo da acusação de panteísta. Seu sistema, inspirado no neoplatonismo alexandrino, exerceu em todo êste período notável influência. O racionalismo de Abelardo, o misticismo heterodoxo e sobretudo o panteísmo do século XII, representado por BERNARDO DE TOURS, ALMÉRICO DE BENES e DAVID DE DINANT dêle naturalmente derivam.

69. FILOSOFIA ARABE — Depois das primeiras conquistas, consagraram-se os árabes ao estudo das letras e das artes. A tradução para a própria língua das obras de Aristóteles, obtida por intermédio dos cristãos sírios, deu grande impulso a êste movimento. Os centros principais de cultura são Bagdad, no Oriente, e Córdova, no Ocidente.

Em Bagdad, floresceram AL-FARABI (m. 950), comentador de Aristóteles; IBN-SINA (*Avicena*), (980-1036) que procura conciliar as emanações neoplatônicas com as doutrinas peripatéticas por êle falseadas em mais de um ponto (61); ALGAZEL (GAZALI, 1058-1111), que defende o Corão e em nome da ortodoxia muçulmana condena os filósofos contra os quais escreveu a obra intitulada *Destructio Philosophorum. "Non tam fuit peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator"*, dêle escreveu S. Tomás.

Depois de Algazel, a filosofia árabe decaiu no Oriente para ressurgir mais pujante na Espanha. O seu maior representante no Ocidente é o médico AVERROES (Ibn Roschd, 1129-1198), de Córdova. Escreveu contra Algazel a obra *Destructio destructionis* e comentou largamente Aristóteles a quem tributa um culto excessivo (62). Suas doutrinas, sobretudo as que se referem à unidade do intelecto ativo, exerceram considerável influência, suscitando entre os escolásticos vivas polêmicas. Atribui-se-lhe também a teoria das duas verdades, pela qual uma proposição pode ser verdadeira em filosofia e falsa em teologia (63).

70. FILOSOFIA JUDAICA — Paralelamente à filosofia árabe e dela dependente em várias doutrinas desenvolve-se a filosofia judaica.

---

(61) Segundo S. Tomás e Alberto Magno a teoria da unidade e transcendência da inteligência ativa é interpretação devida a Avicena de um texto obscuro do estagirita.

(62) "Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus". *Proemium in Aristotelis Physica.*

(63) Esta teoria, tantas vêzes invocada pelos filósofos da renascença, é, sem dúvida, de proveniência árabe sem que lhe possamos determinar exatamente o primeiro autor. Vestígios dela já se encontram certamente nas obras de Avicena.

No *Oriente*, ISAAC ISRAELI (c. 855-955) é o primeiro nome que encontramos entre os judeus. Foi médico na côrte dos califas. Em filosofia não passa de um compilador. Atribui-se-lhe a célebre definição da verdade: *adaequatio intellectus et rei*. Seu principal merecimento foi haver dado o impulso aos estudos filosóficos entre os seus correligionários.

SAADIA BEN JÓSEPH DE FAYOUM (892-942) é mais interessante como pensador original. Rejeitando as emanações panteistas dos neoplatônicos, provando a criação ex-nihil do mundo e das almas e tentando harmonizar a Bíblia com a filosofia, aproxima-se muito mais do que os outros da escolástica cristã do século XIII.

No *Ocidente*, a filosofia judáica teve representantes mais robustos. O primeiro, cronològicamente, é SALOMÃO IBN GABIROL (1020-1070) conhecido entre os latinos com o nome de AVICEBRON. A sua obra *Fons vitae* exerceu grande influência na escolástica. Nela expôs o autor um neoplatonismo acentuado do qual tenta desvincular as teses panteistas. Por primeiro ensinou a teoria da composição de matéria e de forma, em todos os entes criados. Com exceção de Deus, todos os seres inferiores são constituídos essencialmente por um princípio passivo (matéria aqui não significa sempre corpo) unido a uma forma que o atualiza. Esta tese, abraçada pela escola franciscana, será mais tarde combatida por S. Tomás.

Com MOISÉS BEN MAIMONIDES (1135-1204), natural de Córdova, a filosofia judáica atingiu o apogeu de seu desenvolvimento. Sua obra principal é o *Guia dos perplexos*. Exerceu largo influxo na Idade Média cristã e judáica e até nos tempos modernos (Spinoza). Entre a inspiração neoplatônica e a peripatética, ambas visíveis na filosofia árabo-judáica, MOISÉS dá a preferência a Aristóteles. Com exceção da doutrina averroista de uma única inteligência ativa e de certo agnosticismo relativo à essência de Deus, só cognoscível pelos atributos negativos, o filósofo judeu concorda com S. Tomás em várias teses importantes: harmonia entre razão e fé, provas da existência de Deus, impossibilidade de demonstrar a repugnância de uma criação eterna, existência de formas puras etc.

Depois de BEN MAIMON a filosofia entrou a declinar entre os filhos de Israel.

BIBLIOGRAFIA

S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859; — D. NEUMARK, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*, Berlin, 1907-1913; — M. HORTEN, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn, 1912; — T. J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901; — J. HUSIK, *A history of medieval jewish philosophy*, New-York, 1916; — CARRA DE VAUX, *La doctrine de l'Islam*.

CARRA DE VAUX, Avicenne, Paris, 1900; — ID. *Gazali*, Paris, 1902; — M. HORTEN, *Die Metaphysik des Averroes*, HALLE, 1912; — ID., *Die Hauptprobleme des Averroes nach seiner Schrift: — Die Widerlegung des Gazali*, Bonn, 1913; — J. MÜNZ, *Moses ben Maimon*, sein Leben und seine Werke, Frankfurt a. M. 1912; G. LÉVY, *Maimonide*, Paris, 1911; — A. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, B G P M, XI, 5.

CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, ses écrits*, Paris-Louvain, 1933.

CAPITULO II

SEGUNDO PERÍODO

(SÉCULO XIII)

71. INTRODUÇÃO. — CARACTERES GERAIS — O século XIII foi o período mais brilhante da Idade Média, e, talvez, o mais glorioso na história do gênero humano. Em nenhuma outra época foi a influência da Igreja mais vasta, mais profunda, mais eficaz. Restam ainda, sem dúvida, em soberanos e povos, lastimáveis vestígios da antiga barbaria. A história registra tiranias e vinganças, aponta crimes e atrocidades que fôra pueril querer ocultar ou justificar. Mas, que século não os praticou? Não são estas nódoas precalços dolorosos da liberdade e fragilidade da nossa natureza? Não são os claro-escuros inevitáveis de todos os quadros da história humana? Que montam estas sombras diante das luzes de uma grande civilização feita mais de grandeza moral e de elevação das almas do que de progressso material? Época assim, de tanta unidade das inteligências, de verdadeira liberdade, de paz e tranquilidade dos povos, época de entusiasmos generosos por tudo o que é belo e grande na ordem intelectual e moral, literária e artística, não a viu semelhante a história.

É o tempo da renascença cristã, mais digna, mais nobre, mais humana que a pagã dos séculos XV e XVI.

No *govêrno da Igreja* é o século de Inocêncio III e de Gregório IX, paladinos do direito, protetores das ciências e das letras, defensores dos interêsses dos povos.

Na *política,* em França é o século de S. Luiz "personificação sublime do cavalheirismo cristão em tôda a sua augusta magestade" (Montalembert); na Espanha é o século de S. Fernando, libertador de quase todo o território pátrio, guerreiro tão destemido quão piedoso santo; na Inglaterra, se a realeza se degrada e dá escândalos, a Igreja brilha em todo o seu esplendor — é o século de S. Edmundo de Cantuária, de Ricardo de Winchester, de Estêvão Langton e dos barões católicos a cujo zêlo e coragem deve a Inglaterra o melhor de suas liberdades tradicionais: o *Parlamento britânico* e a *Magna Carta,* rehabilitaçãc das leis de São Eduardo e consagração do direito público da Europa cristã.

E nas *artes?* Que admirável florescência artística!

Na *arquitetura,* é o século das grandes catedrais góticas de Colônia, Chartres, Reims, Auxerre, Amiens, Salisbury, Westmins-

ter, Burgos e Toledo, nas quais o gênio cristão, sublime na humildade obscura e anônima de seu amor, elevou monumentos dignos da grandeza daquelas almas, e simbòlicamente expressivos da sua tendência para o céu. Como a representam bem o esguio das flechas, o aprumado das tôrres, a esbelta elegância destas colunas que, simètricamente fronteiras, se elevam, como a prece, para lá no alto, quais mãos postas, se aproximarem no arco das ogivas!

Na *pintura*, é o século de Guido de Siena, de Giotto e Cimabue que preparam Fra Angélico e as grandes escolas da pintura italiana; é o século das miniaturas religiosas, das iluminuras, milagres de paciência e de acabamento, dêstes vitrais singelos pelos quais coa nas nossas Igrejas a luz do sol, como a luz da fé — através das cenas do Evangelho.

E na *poesia*? Que revoada de poetas, gênios sem nome que, na epopéia, na elegia, nas trovas inspiradas, cantaram todos os grandes assuntos: Deus e o céu, a alma e a natureza, a glória, o amor, a honra e a bravura. E o *Lauda Sion*, o *Dies irae*, o *Stabat mater*? E não bastaria Dante para imortalizar um século?

Na *ciência*, é o século da introdução da álgebra e dos algarismos árabes no Ocidente, o da invenção ou, pelo menos, da admissão geral da bússola, o século do primeiro despertar das ciências experimentais (64).

Inqualificável ingratidão fôra a nossa se desprezássemos, ainda nas ciências físicas, os cabedais lentamente acumulados pelos esforços penosos dos nossos maiores. Hoje muito mais rápido, rapidíssimo é o progresso das ciências, mas convém não esquecer que êle representa o juro de um capital fabuloso constituído pela energia, pela paciência e pela perseverança dêstes bons velhos.

Foi neste esplendor geral da civilização que a filosofia atingiu o apogeu do seu desenvolvimento. Os talentos de incontestável va-

---

(64) Como felizmente já vai longe o tempo em que se acoimava indistintamente de obscurantista tôda a Idade Média! Que clarões de luz não projetou sôbre o grande século cristão a história imparcial e pesquisadora dos fatos e documentos! Historiadores que se prezam são hoje unânimes em afirmar a necessidade da reabilitação, ainda científica, desta época tão malsinada e caluniada por quem tinha interêsse em mostrar às turbas, na Igreja católica, a inimiga das luzes e dos progressos. Citemos: "Il n'y a donc pas entre les travaux de la scolastique et l'éveil de la science de la nature une absence totale de continuité, comme on l'enseigne à l'ordinaire. Lorsqu'on parle du Moyen-Âge comme d'un temps de nuit absolute auquel on oppose la renaissance subite de la lumière on se trompe. Ce coup de théâtre n'est point historique, et il serait témps de comprendre que l'époque qui a bâti les cathédrales a accompli une oeuvre scientifique digne de respect". E. NAVILLE, *La physique moderne*, 1883, p. 149-150. — "La science mécanique et physique dont s'en orgueillissent à bon droit les temps modernes, découle par une suite ininterrompue de perfectionnements à peine visibles des doctrines professées au sein des écoles du Moyen-Âge". PIERRE DUHEM, *Origines de la Statique*, T. I, Préface, Paris, 1905. — "Au treizième siècle le mouvement scientifique devient plus puissant et plus fécond" de sorte qu'on peut véritablement faire dater de cette époque l'énanouissement des sciences". J. C. POGGENDORF, *Histoire de la Physique*, Cours fait à l'Université de Berlin, Trad. de Bibart e De la Quesnerie, Paris, 1883, p. 46. — "Nos historiens, même ceux qui passent pour les meilleurs, s'arrêtant aux plus grossières apparences, écoutant les préventions les plus surannées, n'avant pas même la pensée de rectifier, encore moins le désir de vérifier les vieilles allegations, ont résumé l'histoire de la première partie du Moyen-Âge occidental par ces deux mots: *ignorance* et *superstition*. Mais c'est à ceux et non aux siècles qu'ils ont méconnus et calomniés que ces deux mots conviennent". DAREMBERG, *Histoire des sciences médicales*, Paris, 1870, t. I., p. 255. Sôbre a civilização medieval cfr. J. GUIRAUD, *Histoire partiale, histoire vraie*, t. IIe, Moyen-Âge, Renaissance, Réforme, Paris, 1912.

lor que, depois dos laboriosos esforços do período antecedente, erguem as grandes sínteses escolásticas, afirmam o pensamento cristão em tôda a pujança do seu vigor.

Para esta florescência da filosofia, além do aparecimento de grandes gênios, contribuíram poderosamente três fatôres.

A. A introdução no Ocidente católico das obras completas de Aristóteles. Enquanto no período anterior só se conhecia o Organon, no princípio do séc. XIII divulga-se pelas escolas tôda a enciclopédia aristotélica. As primeiras obras que correram, traduções latinas, feitas sôbre as traduções árabes do siríaco, traduzido do original grego, passando ainda, não raro, pelo hebreu ou por uma língua vulgar, eram naturalmente imperfeitas e deturparam tanto o pensamento de Aristóteles que motivaram em 1215 as proibições da autoridade eclesiástica. Mais tarde, quando se obtiveram traduções diretas do grego, as proibições perderam sua fôrça e em 1254 já encontramos na Universidade de Paris as obras de Aristóteles prescritas como livros de texto. Quase simultâneamente, foram também conhecidos nas escolas cristãs os escritos de Avicena, Avicebron e Averróes vertidos para o latim por um célebre colégio de tradutores fundado pelo arcebispo de Toledo.

B. A criação das Universidades. A reunião de todos os mestres e alunos das escolas de Paris (*universitas magistrorum et scolarium*) sob a jurisdição do cancelário da catedral de "Notre Dame", foi, nos fins do séc. XII, o berço da famosa Universidade que se tornou com o tempo o maior centro de cultura e de vida intelectual da Europa (65). Mais tarde, modeladas mais ou menos sôbre a de Paris, surgiram as Universidades de Oxford, Cambridge e outras (66).

C. A fundação das ordens mendicantes de S. Francisco e de S. Domingos, de cujas fileiras saíram os mestres mais brilhantes e profundos das universidades medievais.

72. DIVISÃO — Atendendo mais à orientação das idéias do que à ordem estritamente cronológica, classificaremos os filósofos dêste período em quatro grupos: 1) Escola franciscana anterior a S. Tomás; 2) Alberto Magno e Tomás de Aquino; 3) Tomistas, antitomistas e ecléticos; 4) Nova escola franciscana. Duns Scoto.

Por não nos podermos deter longamente na exposição de cada sistema, em particular, daremos, ao falar de S. Tomás, uma relação mais minuciosa da síntese escolástico-tomista, acrescentando, a propósito de cada filósofo, os pontos em que dela discordam e a orientação geral de suas idéias.

---

(65) O nome de Sorbona dado impròpriamente a tôda a Universidade de Paris era o de um colégio fundado em 1257, por um Roberto de Sorbon, para os mestres e estudantes pobres de teologia. Bem cedo êste colégio tomou o passo sôbre os seus congêneres, sendo, por isso, escolhido como local para algumas manifestações da vida coletiva das escolas; entre outras a colação dos graus universitários. Daí as expressões: Doutor na Sorbona, tomar o grau na Sorbona e outras. Tal estado de coisas durou até a Revolução Francesa. E', pois, històricamente imprópria e errônea a linguagem que confunde a parte com o todo, a Sorbona com a Universidade de Paris.

(66) Sôbre a ereção, organização e desenvolvimento das universidades medievais, cfr. o valioso trabalho de DENIFLE, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*. Berlin, 1885.

ARTIGO I

FILOSOFIA ESCOLÁSTICA

§ 1.º — Escola franciscana anterior a S. Tomás

73. Sob êste título reunimos os filósofos que estabelecem a transição entre a escolástica do período anterior e o tomismo. No ponto de vista doutrinal, três pontos principais os caracterizam e distinguem de S. Tomás: 1) a afirmação da existência de uma matéria primitiva ou princípio passivo na essência de tôdas as criaturas. Para os franciscanos, a forma não pôde subsistir sem a matéria. Segundo S. Tomás, os anjos são formas subsistentes isentas de qualquer princípio material; 2) a tese da pluralidade das formas substanciais. S. Tomás admite uma única forma substancial em cada ser; *unius perfectibilis una est perfectio;* 3) a introdução, na cosmologia das *rationes seminales.* S. Tomás explica as alterações dos corpos por meio duma matéria passiva e duma causa eficiente em ato. Para a escola franciscana, a matéria não é puramente passiva, encerra em estado incompleto as formas substanciais que deverá revestir. Êstes princípios criados, êstes como germes latentes, depostos na matéria e que cooperam ativamente com a causa eficiente são chamados *.ationes seminales.* É uma herança de S. Agostinho.

Os principais representantes desta escola são Alexandre de Hales e S. Boaventura.

74. ALEXANDRE DE HALES (m. 1245), *Doctor irrefragabilis,* de origem inglêsa, foi o primeiro franciscano que ensinou na Universidade de Paris. Dispondo de tôdas as obras de Aristóteles, tenta, sôbre esta nova base, construir uma síntese filosófica, mas não consegue desprender-se, de todo, dos elementos tradicionais que se não fundem com as novas doutrinas. É o autor de uma *Summa Theologica,* vasta enciclopédia científica, cujo plano foi imitado por todos os trabalhos congêneres posteriores. Nesta obra, aperfeiçoa notàvelmente o método didático, iniciado por Abelardo, dividindo tricotômicamente o estudo das questões em argumentos pró e contra, solução e resposta às objeções.

Alexandre gozou de muita estima, entre os filósofos do séc. XIII, não excluindo S. Tomás, que o teve sempre em grande consideração.

Mais tarde, porém, foi o seu sistema eclipsado pelos de seus sucessores. Entre os franciscanos, S. Boaventura e Scoto tomaram-lhe a dianteira.

75. S. BOAVENTURA (1221-1274), *Doctor seraphicus,* estudou em Paris sob o magistério de Alexandre de Hales, recebeu juntamente com S. Tomás o título de Mestre, foi mais tarde Geral de sua Ordem e finalmente cardeal de Albano, falecendo durante o

concílio de Lião em que tomara parte. Suas obras mais importantes no ponto de vista filosófico são: os *Comentários* a Pedro Lombardo, as *Quaestiones disputatae*, o *Itinerarium mentis ad Deum* e *De reductione artium ad theologiam*.

S. Boaventura é mais profundo, mais claro e mais preciso de que seu mestre Alexandre, mas, como êle, conserva-se fiel à tradição que respeita e aperfeiçoa: "non enim intendo novas opiniones adversare sed communes et approbatas retexere". O ilustre franciscano conheceu tôdas as inovações de S. Tomás a quem o ligavam estreitos laços de amizade (67), mas, sem as combater abertamente (exceto na questão da possibilidade da criação eterna), preferiu ater-se às antigas doutrinas da escola franciscana.

S. Boaventura assinala-se ainda pela feição mística de seu caráter. Sem deixar de ser grande especulativo, nêle predomina a parte afetiva. S. Tomás é mais frio e mais raciocinador. Se pudéramos comparar os grandes homens, diríamos que S. Boaventura mais se aproxima de Platão e de S. Agostinho, S. Tomás, de Aristóteles.

Nesta tendência à contemplação e união com Deus, inspiram-se algumas frases de que se serviram modernamente os ontólogos para lhe invocarem a autoridade em abono das próprias doutrinas. S. Boaventura, porém, nunca foi ontólogo. Atestam-no irrefragàvelmente muitos textos explícitos: "cognoscere Deum per creaturas hoc est proprium viatorum" (*In I Sent.* Dist. III, P. I, Q. III). O doutor seráfico foi sempre o verdadeiro modêlo dos místicos ortodoxos, e, dêle, com razão, disse Gerson, "in docendo, solidus est et securus, pius et justus et devotus".

76. DISCÍPULOS DE S. BOAVENTURA — S. Boaventura foi chefe de escola. Até o aparecimento de Scoto seguiram-no quase todos os franciscanos. Alguns dos seus discípulos, não imitando nisto a reserva prudente do mestre, constituíram depois um núcleo de resistência à expansão das idéias tomistas. Entre os mais célebres mencionam-se:

MATHEUS DE AQUASPARTA (1235-1302), claro, sóbrio e profundo, eleito mais tarde cardeal; J. PECKHAM (m. 1292), arcebispo de Cantuária, que fomentou em Oxford a reação antitomista; PEDRO JOÃO OLIVI (1247-1298), que, além da pluralidade das formas, ensinou também não ser a alma intelectiva forma imediata do corpo; RICARDO DE MEDIAVILA (c. 1249-1308), *Doctor solidus*, estimado pelos contemporâneos como um dos mais abalizados do seu tempo. Em alguns pontos — teoria aristotélica do conhecimento, negação das razões seminais — admite as inovações de S. Tomás, mas na orientação geral do seu pensamento predomina a inspiração de S. Boaventura. O primado da vontade, a pluralidade das formas, a possibi-

(67) Nas lutas travadas em Paris a propósito das cátedras universitárias concedidas aos religiosos, S. Boaventura, Alberto Magno e S. Tomás foram os principais paladinos da causa dos regulares contra a intransigência dos seculares representados pelo turbulento Guilherme S. Amor.

lidade de uma matéria espiritual, a repugnância da criação ab -aeterno e outras teses mostram que Ricardo navegava ainda na corrente augustinista da escola franciscana.

Entre os seus *Quodlibeta* encontra-se um estudo notável sôbre o hipnotismo. Nêle analisa o autor, com admirável sagacidade, os fenômenos de auto-sugestão, lucidez no sono e telepatia, explicando-os cientificamente por meio das causas naturais (68).

BIBLIOGRAFIA

PROSPER DE MARTIGNÉ, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888; — F. PICAVET, *Abélard et Alex. de Halès créateurs de la méthode scolastique*, Paris, 1896; — H. FELDER, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden*, Freib. i. B. 1904.

S. BONAVENTURAE, *Opera omnia*, 10 vols., Quaracchi, 1882-1902, ótima edição crítica. H. LEMMENS, *Der hl. Bonaventura*, Kardinal und Kirchenlehrer, Kempten u. München, 1909 (biografia); — G. PALHORIÈS, *Saint Bonaventure*, Paris, 1913; — E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1924; — E. HOCEDEZ, *Richard de Middletown*. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine, Louvain, 1925 (obra exaustiva).

§ 2.º — Alberto Magno e Tomás de Aquino

A — ALBERTO MAGNO

77. ALBERTO MAGNO (1193-1280), filho da nobre família de Bollstädt, abandonando a carreira militar, entrou na Ordem de S. Domingos. Estudou na Itália, ensinou em Colônia, Paris (1245-1248) e várias cidades da Alemanha, adquirindo fama universal pela profundidade de seu saber filosófico e amplidão de seus conhecimentos científicos (69). Os contemporâneos chamaram-no *Doctor universalis*. Comentou, parafraseando, quase tôda a enciclopédia aristotélica e escreveu várias obras originais filosóficas e teológicas, entre as quais lembramos: *De unitate intellectus contra Averroem, De causis et processu universitatis* e a *Summa theologica*.

Alberto Magno é o grande vulgarizador de Aristóteles, êle que orienta definitivamente a escolástica para o peripatetismo. Quando Aristóteles mal traduzido e pior interpretado pelos árabes invadia o Ocidente, Alberto concebeu o grandioso projeto de pôr a serviço da verdade a fôrça dialética e a grande soma de conhecimentos do estagirita. Na execução dessa laboriosa tarefa utilizou, além de quanto lhe havia legado a antiguidade grega e latina, conhecida na época, a vastidão imensa de seu saber pessoal. Sua obra reúne assim

(68) Sôbre êste opúsculo de Middletown, cfr. dois notáveis artigos do P. E. PORTALIÉ, *L'hypnotisme au Moyen-Âge, Avicenne et Richard de Middletown*, Études, Mars-Avril, 1892.

(69) *Vir in omni scientia adeo divinus*, escreve um contemporâneo, *ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari potest*.

a totalidade dos conhecimentos científicos do tempo: é a grande enciclopédia dos princípios do séc. XIII. Se nesta árdua emprêsa de transfusão ainda lhe restam alguns elementos que se não coadunam com o aristotelismo puro (puralidade das formas, *rationes seminales*) é que para levar a têrmo tão grande inovação nas doutrinas tradicionais era mister um gênio de maior envergadura. Sua síntese apresenta menos lucidez, menos coerência, menos unidade orgânica e perfeição estrutural que a de seu discípulo, Tomás de Aquino. Mas, nem por isso, Alberto Magno deixa de ser um dos mais insignes comentadores de Aristóteles e sua obra uma das mais autorizadas exposições da escolástica. Deve-lhe o Doutor Angélico várias doutrinas que correm sob o seu nome. Pode dizer-se, com Mandonnet, que Alberto já é a nebulosa clara, da qual se desprenderá Tomás, sol brilhante.

Outro título de glória do grande Alberto é a importância por êle ligada ao estudo das ciências experimentais num tempo em que a especulação pura atraía as mais belas inteligências. "*Oportet*, escrevia êle, *experimentum non in uno modo sed secundum omnes circumstantias probare*", Ethic. VI, 25. E, dando por primeiro o exemplo, adquiriu uma vastidão de conhecimentos naturais prodigiosa. A geografia, a física, a mineralogia, a botânica e a zoologia lhe são devedoras de longas e pacientes investigações pessoais. Pode afirmar-se que nenhuma das ciências de seu tempo ficou estranha à esfera de seus conhecimentos.

BIBLIOGRAFIA

ALB. MAGNI, *Opera omnia*, Ed. Jammy, 21 vols., in-fólio Lugduni, 1651; — Ed. Borgnet, 38 vols. in 4.º, Paris, 1890-99; — VAN WEDDINGEN, *Albert le Grand, le maître S. Thomas d'Aquin*, Bruxelles, 1881; — TH. DE RÉGNON, *La métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand*², Paris, 1906; — A. GARREAU, *S. Albert le Grand*, Paris, 1932; — M. GORCE, *L'essor de la pensée au Moyen-Age. Albert le Grand. Thomas d'Aquin*, Paris, 1933.

B — S. Tomás de Aquino

78. VIDA E OBRAS — Descendente da nobre estirpe dos condes de Aquino, unido com laços de sangue à família imperial e às famílias reais de França, Sicília e Aragão, nasceu Tomás em 1225, no castelo de Roccasecca. Passada a meninice no mosteiro dos beneditinos de Montecassino e a primeira mocidade em Nápoles, aos 19 anos, apesar da viva oposição da família, vestiu o hábito de S. Domingos. Estudou em Paris e Colônia, sob a direção de Alberto Magno, recebendo, mais tarde, em Paris (1257), juntamente com S. Boaventura, o título de Mestre. Sua reputação bem depressa se espalhou por tôda a Europa e êle houve de percorrer no seu magistério os grandes centros de cultura. Ensinou sucessivamente em Paris (1.ª vez, 1256-59), Anagni (1259-61), Orvieto (1261-65), Roma

(1265-67), Viterbo (1267-68), Paris (2.ª vez, 1269-72), Nápoles (1273). Faleceu na plenitude dos anos, em 1274, quando, por ordem de Gregório X, ia tomar parte no concílio de Lião. Pela inocência da vida ilibada e pela profunda penetração de seu gênio, conferiu-lhe a posteridade o título de Doutor angélico ou Anjo das escolas.

Suas obras podem dividir-se em dois grupos: comentários e obras originais. Os comentários referem-se a vários tratados de Aristóteles, ao livro das Sentenças de Pedro Lombardo, ao *De Trinitate* e *De Hebdomadibus* de Boécio. Entre os trabalhos originais citamos: a *Summa contra gentes*, em que revela seus talentos de apologeta, as *Quaestiones disputatae*, vários opúsculos e finalmente a *Summa theologica*, grandioso monumento de ciência teológica e filosófica, no qual com admirável clareza de doutrina se encontra a expressão definitiva do pensamento do Santo. A morte o surpreendeu antes que o pudesse ultimar (70).

79. CARÁTER GERAL DA FILOSOFIA DE S. TOMÁS — *A.* S. Tomás rompe definitivamente com tôdas as doutrinas que não se harmonizam com os princípios fundamentais da filosofia aristotélica e inaugura na escolástica o verdadeiro peripatetismo, por êle compreendido, corrigido e aperfeiçoado com gênio não inferior ao do estagirita.

B. Sua síntese apresenta por isso mesmo um caráter de unidade, uma coesão doutrinal de que não se pode gloriar nenhum outro sistema escolástico. É uma estrutura compacta de partes rigorosamente concatenadas em que as idéias constitucionais, simples e profundas, repercutem harmoniosamente em tôdas as particularidades.

C. Seu método é analítico-sintético, em que nem se desprezam os direitos da experiência nem se conculcam os princípios da razão. A linguagem é sóbria, límpida e concisa, revestindo conceitos profundos com precisão admirável. Ninguém, como êle, possuiu a arte de dizer tantas coisas em tão poucas palavras.

80. DOUTRINAS FILOSÓFICAS — FILOSOFIA E TEOLOGIA — A questão das relações entre a razão e a fé, sôbre a qual tanto se exercitaram os espíritos, recebe, em S. Tomaz, uma solução definitiva. Filosofia e teologia são duas ciências distintas, não contrárias: razão e fé não se hostilizam (71). De fato, Deus manifesta-nos a verdade de dois modos: diretamente pela revelação e indiretamente subministrando-nos, com as faculdades cognoscitivas, os instrumentos para adquiri-la. O estudo da verdade revelada é objeto da teologia, o estudo racional do Universo é da alçada da filosofia. O objeto material das duas ciências poderá por vêzes ser comum (a existência de Deus, a espiritualidade da alma etc. são ao mesmo tempo verdades filosóficas e teológicas), mas o aspecto sob

(70) Sôbre as obras autênticas de S. Tomás Cfr. P. MANDONNET, O. P., *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin*², Friburgo (Suíça), 1910; M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Münster i. W. 1931.

(71) "Ea quae ex revelatione divina per fidem tenentur non possunt naturali cognitioni esse contraria". *C. Gentes, I*, 7.

o qual o encaram as duas ciências (objeto formal) é sempre diverso, procedendo o estudo do dogma por autoridade e a filosofia por demonstração científica.

Apesar de distintas, as relações entre as duas ciências são muito íntimas.

A filosofia, provando a existência de Deus, a possibilidade e o fato da revelação, prepara a inteligência para a teologia, tornando o ato de fé eminentemente racional, "*non enin crederet* (homo) *nisi videret ea esse credenda*". Mais. Nos próprios mistérios, que são do domínio exclusivo da teologia, porque não os pode demonstrar a razão, o concurso da filosofia é ainda valioso. Compete-lhe esclarecê-los com analogias tiradas da ordem natural, refutar as objeções dos adversários e mostrar que o supra-racional não é anti-racional e que a fé longe de contrariar a razão, lhe alarga a esfera de conhecimento.

LÓGICA — Na lógica, considerada como vestíbulo da filosofia, S. Tomás expõe e comenta os ensinamentos de Aristóteles, neste ponto irreformáveis.

METAFÍSICA — As noções de ato e potência, de substância e acidente, as categorias, a doutrina das quatro causas são expostas com muito mais amplidão do que no estagirita. O estudo da noção de pessoa é novo, as suas relações com a natureza são acuradamente definidas. A distinção entre a essência e a existência nos seres criados transcurada pelo filósofo grego estabelece uma separação profunda entre o Ser Necessário e os seres contingentes. O princípio de individuação, isto é, a razão pela qual se constituem e se distinguem os diferentes indivíduos de uma mesma espécie, é a matéria prima, dotada da aptidão de estender-se em determinadas dimensões, "*materia signata quantitate*". Nos anjos, portanto, puras formas subsistentes, sem composição alguma de matéria não se podem multiplicar indivíduos numa mesma espécie. Esta questão, das mais debatidas no século XIII, é um aspecto metafísico do problema dos universais.

ANTROPOLOGIA — A união substancial da alma com o corpo é um dos polos da antropologia tomista. A alma, princípio imaterial, une-se ao corpo como a forma à matéria, o ato à potência, formando um composto substancial — o homem. Da alma recebe o corpo a existência, a vida e tôdas as outras perfeições. Do corpo recebe a alma, que é substância incompleta, o complemento natural de sua natureza e o substratum material necessário ao pleno desenvolvimento de sua atividade.

Sendo, porém, a alma nas suas operações superiores, intelectivas e volitivas, independente da matéria, pode sem ela subsistir. A imortalidade do princípio superior do homem é conseqüência da sua incorruptibilidade e esta da sua imaterialidade.

A liberdade tem suas raízes no conhecimento intelectual. O homem é livre na escolha dos bens finitos. No desejo, porém, da

felicidade, o ato volitivo, pôsto espontâneo, é necessário. O problema do livre arbítrio é considerado sob todos os seus aspectos e as dificuldades que suscita são encaradas com firmeza e resolvidas com segurança e profundidade.

Dentre as faculdades humanas, realmente distintas da alma, a mais perfeita, absolutamente falando, é a inteligência, ainda que sob certos aspectos lhe leve vantagem a vontade. Na distinção das potências da alma e na afirmação de intelectualismo, S. Tomás se afasta da escolástica anterior, inspirada em S. Agostinho.

TEORIA DO CONHECIMENTO (72) — O conhecimento faz-se por uma assimilação vital do sujeito cognoscente com o objeto conhecido. Pode ser sensitivo ou intelectual.

Na sensação, que não é nem puramente psíquica nem puramente fisiológica, o corpo concorre intrìnsecamente para a operação cognoscitiva, cuja sede é o órgão animado. No conhecimento intelectivo, o concurso do sistema nervoso é meramente extrínseco, ministrando à parte ativa da inteligência a imagem sensível da qual é abstraída a idéia. Tôdas as idéias têm, portanto, sua origem nos sentidos e o princípio: *nil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu,* retamente interpretado, é fundamental na ideogenia tomista.

Tanto pelo conhecimento sensitivo quanto pelo intelectual põe-se a alma em contato imediato com a realidade. O estado subjetivo, a modificação psíquica que determina a percepção, a *species impressa,* não é objeto de conhecimento direito. Assim, em harmonia com os dados fundamentais da consciência, evita S. Tomás o famoso abismo que separa o eu do não-eu, abismo que desde Descartes quase todos os modernos tentaram em vão transpor.

COSMOLOGIA — Duas teses dominam tôda a cosmologia: a finalidade interna de todos os sêres e a composição dos corpos de matéria e de uma só forma substancial. A teoria da pluralidade das formas, comum a todos os predecessores, é enèrgicamente combatida.

Em física geral, segue as teorias correntes dos quatro elementos, dos lugares naturais, da incorruptibilidade dos astros e outras que uma observação mais exata da natureza condenou mais tarde por errôneas.

TEODICÉIA — Aqui, sobretudo, resplende o gênio sintético do Doutor angélico. Sua teodicéia é um monumento acabado. A de Aristóteles é-lhe incomparàvelmente inferior.

A existência de Deus, se bem seja uma verdade que se pode exprimir por um juízo analítico em si — *veritas per se nota quoad se,* não é para nós imediatamente intuitiva, nem mesmo suscetível de uma demonstração *a priori.* O argumento ontológico de S. Anselmo

(72) Para uma exposição mais minuciosa da teoria tomista do conhecimento podem consultar-se: Salis Seewis, *Della conoscenza sensitiva,* Prato, 1881; e Liberatore, *Della conoscenza intellettuale,* 2 vols., Roma, 1858.

é uma passagem ilegítima da ordem lógica para a ordem real. Os argumentos *a posteriori* são, porém, de uma evidência inelutável. S. Tomás os reduz a cinco — o do movimenot, o da concatenaçao das causas, o da contingência, o dos graus de perfeição das criaturas e o da ordem universal.

Da noção de ato puro — conceito sob o qual se demonstra a existência de Deus no primeiro argumento — deduz S. Tomás quanto podemos naturalmente conhecer acerca da natureza e dos atributos divinos, observando, porém, que tal conhecimento é naturalmente imperfeito, analógico e feito mais de negação que de afirmação. Deus e infinito, eterno, imutável, livre, oniciente, onipotente. Nas suas relações com o mundo é Criador e Providência.

MORAL — O fim do homem é a felicidade e a felicidade é a posse do bem infinito. Procurar a bem-aventurança nos bens finitos é aviltar a dignidade humana. A moralidade ou imoralidade de um ato depende da sua relação de meio ou de obstáculo a consecução do fim último. A norma externa da moralidade é a lei que se define "uma ordenação da razao promulgada para o bem comum pela autoridade". S. Tomás distingue a lei eterna — ordenaçao da sabedoria divina que governa tôdas as criaturas; a lei natural — participaçao da lei eterna na criatura racional; — e a positiva que pode ser divina ou humana; esta, eclesiástica ou civil.

POLÍTICA — O fim da sociedade, para a qual o homem é de sua natureza destinado, é a felicidade geral, obtida por meio da paz e da prosperidade. A autoridade que para êsse fim não concorrer é anti-social, injusta e tirânica e pode ser deposta ou pela Igreja, desligando os sudítos da obediência ao príncipe, ou por uma autoridade constituida pelo povo *ad tempus*, dentro dos limites da lei.

A bondade de um governo não depende da sua forma, mas da fidelidade com que se consagra ao bem comum.

"Quando seres livres reunidos em sociedade têm um soberano que zela o bem comum da sociedade, o govêrno é reto, justo e qual convém a homens livres. Quando pelo contrário não é o bem comum, mas o individual que o soberano tem em vista nos seus atos, o govêrno é injusto e mau" (73).

Com esta ressalva, a monarquia, a aristocracia e a democracia (74) são formas de govêrno.

---

(73) "*Si liberorum* multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinatur, erit regimen rectum et justum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multidudinis sed ad bonum privatum regimen ordinetur, erit regimen injustum et perversum". *De regimine princ.*, L. 1, c. 1.

(74) Ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, *S. Theol.*, I, 2ae, Q: 105, a. 1. Ver também: *S. Theol., I*, 2ae, Q. 90, a. 3; Q. 97; a. 1; a. 3 ad 3um; I. P., Q. 96 a. 4. Sôbre as opiniões políticas de S. Tomás cfr. ANTONIADES, *Die Staatslehre des Thomas ab Aquin*, Leipzig. 1890; E. CRAHAY, *La politique de Saint-Thomas d'Aquin*, Louvain, 1896; J. ZEILLER, *L'idée de l'État dans Saint-Thomas d'Aquin*, Paris, Alcan, 1910. B. ROLLAND-GOSSELIN, *La doctrine politique de S. Th. d'Aq.*, Paris, 1928; O. SCHILLING, *Die Staats und Soziallehre des hl. Th. d'Aquin*, Paderborn, 1933; M. DE MONGEOT, *Le meilleur régime politique selon S. Thomas*, Paris, 1929.

As doutrinas sociais de S. Tomás acham-se expostas no *De Regimine Principum*, em quatro livros, dos quais só os dois primeiros são autênticos.

81. IMPORTÂNCIA HISTÓRICA DE S. TOMÁS — S. Tomás é o maior gênio da escolástica. Espírito eminentemente coordenador, sintético e coerente, funde num sistema de proporções gigantescas e harmoniosas os materiais acumulados pelos séculos que o precederam. O que de mais verdadeiro havia produzido a filosofia grega no seu mais alto representante — o estagirita, o que de mais profundo havia inspirado a sabedoria cristã, reunido e compendiado na obra genial do grande bispo de Hipona, quanto de aproveitável haviam legado os pensadores cristãos, árabes e judeus dos primeiros séculos medievais, tudo amadurecido pela profunda meditação pessoal e opulentado pelos frutos originais de sua especulação, foi por Tomás d'Aquino utilizado para a construção desta síntese orgânica — filha da tradição fecundada pelo gênio, maravilhosa pela unidade de sua travação, pela solidez de seus princípios, pela profundidade ampla e luminosa de suas doutrinas, pelo rigor conciso de suas fórmulas, pela universalidade de suas aplicações. Êle é, fora de contestação, "o principal organizador e legislador da ciência católica" (Liberatore).

As grandes questões filosóficas das relações entre Deus e o mundo, entre o espírito e a matéria, entre o conhecimento e a realidade, entre a ciência e a fé — questões vitais para os destinos da humanidade e para a existência do cristianismo — receberam com êle uma solução racional, clara e definitiva.

Sete séculos passaram por sôbre a obra admirável do anjo das escolas — séculos de luta e de revoluções profundas no campo das idéias, e ela ainda hoje persiste viva, palpitante, imortal como a verdade (75).

"Só quando estudarmos a história da escolástica posterior e da filosofia dos tempos modernos e volvermos a contemplar o século XIII através duma idade de tentativas menos felizes na síntese filosófica, entraremos a compreender, em sua plenitude, a verdadeira

(75) Não é, portanto, de maravilhar a surprêsa que tem causado aos pensadores modernos o conhecimento das doutrinas genuínas de S. Tomaz por tanto tempo ignoradas do mundo leigo. No prefácio à segunda edição da sua célebre obra: "A Finalidade do Direito", escreve R. VON IHERING: "Recriminaram-se com razão a ignorância das doutrinas de S. Tomás, mas com muito mais razão se podem acusar os filósofos modernos e os teólogos protestantes de haverem esquecido os pensamentos másculos dêste espírito vigoroso. Agora que os conheço, admiro-me como foi possível que verdades como as que êle professou viessem entre os sábios protestantes a cair no mais completo olvido. Quantos erros se teriam evitado se houvessem com fidelidade conservado as suas doutrinas! Quanto a mim, creio que se as houvesse conhecido antes não teria escrito o meu livro. As idéias fundamentais que desejava publicar já se acham expressas com clareza perfeita e notável profundidade neste pensador robusto". *Der Zweck im Recht*², Vol. 2.º, p. 161. Leipzig, 1886. VAN DER VLUGT, na Holanda exprime-se do mesmo modo: "Que surprêsa para quem não conheceu S. Tomás, senão pelas informações malévolas de outrem e que, um belo dia, entra em contato imediato com êle na leitura de suas obras! Um homem dêste porte não pertence a uma geração, pertence a todos os séculos. Glória a êste iniciador! Glória a sua obra!" Citado no *Philosophisches Jahrbuch*, III, 1890, p. 133. Outro protestante, Ch. GIDE, exalta a atualidade do tomismo com estas palavras: "A renascença da escola católica do tomismo torna hoje indispensável o estudo destas doutrinas, que se julgavam

grandeza da figura mais alta na história do pensamento medieval (76).

BIBLIOGRAFIA

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia*, edições principais, Roma, 1570, 18 vols. in fólio; — Veneza, 1594-98, 18 vols. in fólio; — Antuérpia, 1612, 18 vols. in fólio; — Paris, 1636-41, 23 vols. in fólio; — iterum 1660; — Veneza, 1745-88, 28 vols., in 4.º, — Parma, 1852-73, 25 vols. in 4.º; — Paris (Vivès) 1872-80, 34 vols. in 4.º; — Roma (ed. de Leão XIII) 1882, já saíram 15 vols. in-fólio.

Comentadores principais, antigos: CAPREOLUS, SYLVESTRE DE FERRARA, CAJETANO, JOÃO DE S. THOMAS, SUAREZ, TOLEDO, VASQUEZ, VALENCIA, BAÑES; *recentes*: SATOLLI, BILLOT, L. JANSSENS, MATTIUSSI, T. PÈGUES, L. A. PAQUET, H. BUONPENSIERE. Vejam-se também os inumeráveis cursos e tratados *ad mentem S. Thomae*.

Monografias gerais: K. WERNER, *Der hl. Thomas von Aquin*, 3 vols. Regensburg, 1858-59: — CH. T. BELLET, *S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1902; — CH. JOURDAIN, *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1858; — PIERRE ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas*², Paris, 1924; — M. GRABMANN, *Thomas von Aquin*⁵, Kempten und München, 1926; — A. D. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*³, 2 vols. Paris, 1922 (ótima iniciação das doutrinas tomistas); — ID., *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*², Paris, 1922; — E. GILSON, *Le Thomisme*, Strassburg, 1920; — P. CONAY, *S. Thomas Aquinas*, London, 1911; — FR. OLGIATI, *L'anima di S. Tommaso*, Milano, 1923; — E. DE BRUYNE, *Saint-Thomas d'Aquin. Le milieu. l'homme. la vision du monde*, Paris-Bruxelles, 1928; — J. MARITAIN, *Le docteur angélique*, Paris, 1930; — J. WEBERT, *S. Th. d'Aquin. Le genie de l'ordre*, Paris, 1934; — H. MEYER, *Th. v. Aquin, Sein System u. seine geistesgeschichtl. Stellung*, Bonn, 1938; — J. AMEAL, *S. Tomás de Aquino*, Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra. Pôrto, 1938.

Para ulteriores informações bibliográficas cfr. BAUMGARTNER, WULF, SERTILLANGES, GRABMANN, MANDONNET-DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, Kain, 1921 (mais de 2.200 números, ainda assim bastante incompleta), e os boletins bibliográficos das revistas já citadas principalmente *Revue thomiste* e *Divus Thomas* (de Friburgo).

§ 3.º — Antitomistas, tomistas e ecléticos

82. ANTITOMISTAS — A introducão do aristotelismo tomista era uma verdadeira inovacão na escolástica tradicional. A teoria das formas subsistentes, da unidade de forma substancial, do princípio de individuacão e a distinção real entre as faculdades da alma eram teses inteiramente novas que não podiam deixar de suscitar a mais viva oposição por parte dos defensores das antigas doutrinas. Além disto, S. Tomás pessoalmente foi um polemista valoroso que tomou parte ativa nas mais candentes discussões de seu tempo, sobretudo nas controvérsias entre seculares e regulares. Natural era,

---

fósseis e que desenterradas parecem tão vivas e semelhantes às atuais que nos maravilhamos de ver quão pouco progresso temos feito". *Revue d'économie politique*, 1896, p. 514. Outras citacões análogas podem ver-se em PELZER, *Institut Supérieur de Philosophie à l'Université Catholique de Louvain*; MERCIER, *Origines de la psychologie contemporaine*, pp. 450 e segs.; *Revue Néo-scolastique*, 1894, n. 1.

(76) TURNER, *Storia della filosofia*, p. 341.

pois, a luta entre as novas e as antigas idéias. As hostilidades romperam com grande violência logo depois da morte do santo.

Entre os franciscanos, defensores das próprias doutrinas assinalaram-se GUILHERME DE LA MARE, que saiu com um verdadeiro libelo acusatório intitulado *Correptorium fratris Thomae* e JOÃO PECKHAM que, mais tarde (1286), como arcebispo de Cantuária, proibiu algumas das teses tomistas controvertidas.

À frente dos seculares achavam-se os partidários de GUILHERME DE S. AMOR e GERALDO ABBEVILLE.

Entre os próprios dominicanos, ROBERTO KILWARDBY chefia em Oxford um movimento antitomista. Os adversários do Doutor Angélico chegaram até a obter do bispo de Paris, E. Tempier, a condenação (1277) de várias proposições tomistas de envolta com outras relativas ao averroísmo.

A oposição, porém, ao menos com tal violência, durou pouco. Com o tempo serenaram as paixões e a verdade foi iluminando as inteligências. Em 1279, já os dominicanos constituem S. Tomás doutor da ordem. A reputação de suas doutrinas tornou-se em pouco tempo mundial e os que continuaram a combatê-lo nunca deixaram de prestar o tributo da admiração ao seu gênio incomparável.

83. TOMISTAS — Entre os primeiros defensores do tomismo são dignos de menção: PEDRO TARENTAISE (1225-1276), discípulo e amigo de S. Tomás, resumiu e defendeu em seus escritos as doutrinas do mestre, foi professor de teologia, provincial dos dominicanos, arcebispo de Lião e finalmente papa sob o nome de Inocêncio V; VICENTE DE BEAUVAIS (m. 1264), autor de *Speculum Magnum*, obra de vulgarização tomista; GILLES DE LESSINES, que escreveu o *De unitate formae* contra Kilwardby; HERVEU DE NÉDELLEC (m. 1323), um dos mais ilustres entre os primeiros discípulos de S. Tomás.

DANTE, poeta-filósofo, escrevendo a sua Divina Comédia nos princípios do século XIV, mostra quão vulgarizadas já eram então as doutrinas do Doutor Angélico que êle revestiu da mais encantadora forma poética.

84. ECLÉTICOS — Por êsse mesmo tempo surgiram vários outros filósofos, que, sem se aliarem decididamente a um dos partidos em luta, adotaram não poucas das teses introduzidas por S. Tomás, conservaram algumas antigas e propuseram outras soluções originais, constituindo destarte novas sínteses ecléticas. Os mais conhecidos são: GODOFREDO DE FONTAINES, EGÍDIO ROMANO (Gilles de Roma, 1243-1316), *doctor fundatissimus*, geral dos eremitas de S. Agostinho de cuja escola foi chefe, HENRIQUE DE GAND (m. 1293), *doctor solemnis*, que introduzindo a *forma corporeitatis* como mediador plástico entre a alma espiritual e a matéria e defendendo a superioridade da vontade sôbre a inteligência, preparou o advento da nova escola franciscana à cuja frente se acha Scoto.

BIBLIOGRAFIA

S. TALAMO, *L'aristotelismo nella storia della filosofia*[3], Siena, 1900; — FR. EHRLE, em *Zeitschrift f. katholische Theologie*, t. XIII (1889), p. 172-193; — t. XXXVII (1913), p. 266-318; — ID. *em Archiv. f. Lit. u. Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. V. (889), (603-635); — M. de WULF, *Le traité des formes de Gilles de Lessines*, Louvain, 1901 (P.B., I); — G. von HERTLING, *Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im dreizehnten Jahrhundert*, München, 1910; — MANDONNET, *Premiers travaux de polémique thomiste, na Rev. des sc. phil. et théol.* t. VII (1913); — DE WULF, *Études sur Henri de Gand*, Louvain, 1895; — J. PAULUS, *Henri de Gand*, Paris, 1938.

§ 4.º — Nova escola franciscana — Duns Scoto

85. Os franciscanos que pugnaram a princípio contra as doutrinas tomistas eram filiados na escola de S. Boaventura mais inclinada à filosofia augustiniana que à peripatética. Quem desviou a direcão intelectual da ordem para o aristotelismo foi Duns Scoto, chefe de uma nova escola que durante séculos se opôs à dominicana.

DUNS SCOTO (1274 ou, segundo outros, 1266-1308), de origem irlandesa ou escocesa, entrou muito jovem para a ordem de S. Francisco. Ensinou primeiro em Oxford, onde estudara quando a universidade era um dos focos de reação antitomista, passou depois a Paris (1302-1307), onde seus triunfos lhe grangearam grande nomeada, indo finalmente para Colônia, onde pouco depois faleceu.

Seus trabalhos de Oxford (*Quaestiones in libros IV Sententiarum*) constituem o *Opus oxoniense*. Sob o nome de *Reportata parisiensia*, conservam-se as notas de um segundo comentário a Pedro Lombardo, recolhido pelos discípulos de Paris. Os comentários à física e metafísica de Aristóteles, os *Theoremata* e as *Quaestiones disputatae de rerum principio* e a *Grammatica speculativa* são, pela crítica dêstes últimos anos, rejeitadas como espúrias ou pelo menos de autenticidade duvidosa. Com êste corte, a filosofia do mestre franciscano ganhou em coerência e se lhe acentuou mais o caráter construtivo.

Dotado de extrema agudeza intelectual, Scoto aplicou-se principalmente à crítica; impugnou quase todos os grandes nomes do século XIII, desde Tomás de Aquino e Rogério Bacon até Godofredo de Fontaines e Henrique de Gand. Sua crítica, porém, solícita, severa e contínua, respeita as regras da cortesia. A linguagem de Scoto nem sempre é clara, o estilo é pouco didático, a exposição, defeituosa.

Na interpretação do aristotelismo, o mestre franciscano distancia-se de S. Tomás, fundindo numa síntese original os elementos que se achavam aqui e ali disseminados na escola de sua ordem.

As doutrinas características do scotismo são: a) o *formalismo*. Multiplicando as formalidades distintas, Scoto complica a realidade metafísica dos seres, afirmando ao mesmo tempo com energia a sua

unidade individual. Assim, no homem, além da matéria prima, há uma *forma corporeitatis* que a prepara a receber a alma intelectiva, que é uma só alma com a sensitiva e vegetativa. Nesta só alma, porém, há três *formalitates* de uma mesma realidade. Esta célebre distinção das formalidades, média entre a distinção real e a distinção mental, aplica-se em tôda a metafísica: entre a natureza e a individuação, a essência e a existência, as faculdades da alma, os atributos divinos etc., etc.

b) a *univocidade* do ser. A noção transcendente de ser não é genérica (fora do ser nada há que o possa diferenciar) mas é unívoca, aplicando-se do mesmo modo a Deus e à criatura, à substância e ao acidente segundo a razão formal e abstrata de ser, não segundo os modos concretos de existência. Por outra, o ser é unívoco no domínio da realidade.

c) o *intuicionismo psicológico* que afirma um conhecimento intelectivo direto e imediato dos indivíduos, acentuando a objetividade da inteligência com a intuição das existências, mas complicando a explicação psicológica do contato da alma com o singular.

d) o *voluntarismo*. Na sua filosofia, Scoto sublinha fortemente a *atividade* da vontade, defendendo-lhe a onímoda liberdade mesmo diante do bem completo e outorgando-lhe a primazia de nobreza sôbre a inteligência.

Por êstes pontos o Doutor sutil afirma a originalidade de seu sistema em face do aristotelismo dominicano. Scoto não inaugura uma oposição ao tomismo; continua, a seu modo, na nova orientação peripatética, o antagonismo já existente entre a escola franciscana da escolástica anterior e a renovação doutrinal que encontrou em S. Tomás o seu mais genial representante.

BIBLIOGRAFIA

J. D. Scoti, *Opera omnia*, ed. Wadding, 12 vols., Lugduni, 1639; Paris. Vives 1891-95, 26 vols. — Werner, *Duns Scotus*, Wien, 1881; Pluzanski, *Essai sur la philosophie de D. Scot*, Paris, 1887; Vacant, *Études comparées sur la phil. de S. Thomas et de D. Scot.* Paris-Lyon, 1891; — P. Minges, *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita*, 2 vols., *Quaracchi*, 1908; do mesmo numerosos artigos no *Philosophisches Jahrbuch*, 1906-07, no *Theol. Quartalschrift*, 1907-1908; na B G P M, VIII, 1; B. Landry, *Duns Scot*, Paris, 1922; — E. Longpré, *La philosophie du B. D. Scott*. Paris, 1924 (contra Landry). C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, 2 vols., Oxford, 1927. Consultar também as revistas franciscanas. Bibliografia mais completa em Harris, Op. cit., I, 316-360.

Contemporâneo de Scoto, mas que não lhe sentiu a influência foi

RAIMUNDO LULO (1235-1315), *doctor illuminatus*, poeta, filósofo, místico, brilhante escritor catalão, que empregou quase tôda a sua vida na conversão dos muçulmanos, trabalhando principalmente

como apologeta nas controvérsias e nos livros. Morreu lapidado pelos mouros em Túnis. Seu trabalho mais célebre é a *Ars magna*, vasta máquina de raciocinar, onde se procuram substituir as demonstrações racionais por artifícios mecânicos.

BIBLIOGRAFIA

RAYMUNDI LULLI, *Opera omnia ed. Salzinger*, Moguncia, 1721-42, 10 vols. *Obres de Ramon Lulle*, Mallorca, 11 vols. publicados até 1917; — BOVÉ, *El sistema científico lulliano. Ars magna. Exposición y crítica*, Barcelona, 1908; — JULIAN RIBERA, *Orígines de la filosofía de R. Lullo*, Madrid, 1899; — O. KEICHER, *R. Lullus* e *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, em B G P M, VII, 4-5; — J. PROBST, *Caractère et origines des idées du B. R. Lulle*, Toulouse, 1912, (contra Bové); — J. AVINYO, *Historia del Lulismo*, Barcelona, 1925; — R. RIBER, *Raimundo Lulio*, Barcelona, 1935.

§ 5.º — Orientação científica

86. Enquanto os grandes pensadores precedentes elevavam a filosofia ao seu apogeu, outros não menos ativos lançavam os primeiros alicerces da moderna ciência experimental.

Precursores dêste movimento foram, entre outros, Pedro de Maricourt e Roberto Grosseteste. PEDRO DE MARICOURT, da escola de Chartres, é autor de uma *Epistola de magnete* (1261) e de uma *Nova compositio Astrolabii particularis*. Sob forma epistolar, a sua dissertação sôbre o magnetismo pode ser considerada como o primeiro trabalho científico escrito segundo o método experimental. Só foi superado em 1600 pelo livro de W. Gilbert que o cita várias vêzes. Pedro de Maricourt insiste sôbre a necessidade de completar a filosofia natural e os estudos matemáticos por meio da experiência que só é capaz de corrigir certos erros: "oportet ipsum esse industriosum in opere manuum... nam per suam industriam ex modico poterit errorem corrigere quod in aeternum per naturalem sc. philosophiam et mathematicam solas non faceret, si manuum careret industria". *Epist de magnete*, I, 2. E era tão hábil nesta "industria manuum", que R. Bacon o chamava "mestre das experiências, *dominus experimentorum*".

ROBERTO DE GROSSETESTE (1175-1253) estudou em Paris e Oxford, foi regente e cancelário da universidade oxoniense e por fim bispo de Lincoln. Sua atividade literária foi universal; escreveu sôbre física, astronomia, meteorologia, cosmogonia, metafísica e psicologia. Desprendendo-se da autoridade de Aristóteles, recorreu a outros autores e à própria experiência: *per experientiam propriam et auctores alios*, escreve dêle R. Bacon *et per alias scientias negotiatus est in sapientialibus Aristotelis*. É notável o amplo desenvolvimento que êle deu à teoria metafísica da luz, cujos lineamentos gerais já se encontravam nos autores neoplatônicos e árabes. O seu maior merecimento, porém, foi de haver preconizado a necessidade e im-

portância de aplicar as matemáticas ao estudo da natureza. "Utilitas considerationis linearum angulorum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis. Valent autem in toto universo et partibus ejus absolute... Omnes enim causae effectuum naturalium habent dari per lineas, angulos et figuras. Aliter enim impossibile est sciri "propter quid" in illis". *De luce*, ed. Baur, p. 59, 60 (B. G. P. M., XII). É uma visão clara dos serviços que à física pode prestar a geometria.

Pertencentes à mesma orientação positivo-matemática podem citar-se ainda os nomes de ALEXANDRE NECKHAM, ALFREDO ANGLICO, MIGUEL SCOTTUS, BARTOLOMEU ANGLICO e outros. Mas, incontestàvelmente, o mais célebre representante da escola experimental no séc. XIII é

ROGÉRIO BACON (1210 ou 14 — 1294). Inglês de origem, estudou primeiro em Oxford, depois em Paris, entrou, não se sabe exatamente quando, na ordem de S. Francisco, foi professor em Oxford e, entre outros trabalhos, legou à posteridade as três obras: *Opus majus, opus minus, opus tertium.* Discípulo de Pedro Maricourt e de Roberto de Grosseteste, Bacon fundiu as tendências dos dois inculcando com não menor energia o cultivo das matemáticas e a observação direta da natureza. A matemática é indispensável para o estudo de qualquer ciência: *omnis scientia requirit mathematicam* (Op. maj. p. IV, d. 1, c. 2). Pela certeza indubitável de suas conclusões, constitui o ideal da ciência: *in mathematica possumus devenire ad plenam veritatem sine errore et ad omnium certitudinem sine dubitatione: quoniam in ea convenit haberi demonstrationem per causam propriam et necessariam"* (*Ibid.* c. 3). Não menos necessária, porém, é a experiência. Combatendo enèrgicamente o método apriorístico e o respeito exagerado às autoridades clássicas, o frade inglês insiste sôbre a importância e as prerrogativas da ciência experimental (*scientia experimentalis*). É na sua pena que êste nome aparece pela primeira vez na história do pensamento humano. Dando o exemplo, aplicou-se com todo o ardor à investigação da natureza. Aperfeiçoou notàvelmente os instrumentos de ótica — lentes e espelhos, — advertiu o êrro do calendário juliano, descreveu a via Láctea como um agregado de estrêlas, "*habens multas stellas congregatas*" e entreviu várias invenções modernas: máquinas de vapor, telescópios, microscópios, potência dinâmica da pólvora, pontes suspensas, aeroplanos etc. (77). O seu espírito positivo manifesta-se ainda na insistência com que aconselha o estudo das línguas clássicas e orientais; o grego; o hebreu, o árabe e o caldeu são línguas imprescindíveis para o filósofo e teólogo.

(77) "Currus possunt fieri ut sine animali moveantur cum impetu inaestimabili. (Pontes possunt fieri) sine columna vel aliquo sustentaculo. Instrumentum per quod alae artificialiter compositae aerem verberent, *ad modum avis volarent*". Por êste ardor infatigável no estudo da natureza mais talvez que o chanceler seu homônimo merecia o frade franciscano o título de precursor da moderna ciência experimental.

Em metafísica, a importância de Bacon é menor. Êle subscreve a quase tôdas as teses da antiga escola franciscana. Seu merecimento principal é ter sido homem de ciência. Os contemporâneos chamaram-no *doctor mirabilis*. Se ainda lembrarmos as suas vistas históricas impregnadas de tradicionalismo, as suas tendências a um iluminismo, místico, teremos dado a entender os principais aspectos desta individualidade singularmente complexa e interessante.

BIBLIOGRAFIA

ERHARD SCHLUND, *Petrus Peregrinus von Maricourt. Sein Leben und sein Schriften*, Archiv. francisc. hist. 1911-12 (onde vem tôda a bibliografia) — L. BAUR, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, Münster 1. W. 9112 (B B P M, IX); ID., *Die Philosophie des Roberts Grosseteste*, Münster 1. W. (B G P M, XVIII, 4-6); — ROGERII BACON, *Opus majus*, ed. de BRIDGES, 3 vols., Oxford, 1897-1900; — *Opera hactenus inedita*, ed. de J. S. BREWER, London, 1859 (contém o *opus minus, opus tertium* ambos incompletos e o *Compendium philosophiae*); — *Opera hactenus inedita*, ed. de R. STELLE, 5 fiscículos, Oxford, 1905-1913; — CHARLES, *R. Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, Paris, 1861; — S. VOGL, *Die Physik R. Bacons*, Erlangen, 1906; — L. MARCHAL, *R. Bacon, sa méthode et ses principes*, Louvain, 1911; — LITTLE, *R. Bacon, Essays, Oxford*, 1914 (obra coletiva); — R. CARTON, *L'expérience physique chez R. B.*; — *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez R. Bacon*; — *La synthèse doctrinale de R. B.*, 3 vols., Paris, 1924.

ARTIGO II

FILOSOFIA ANTIESCOLÁSTICA

87. AVERROISMO — O averroismo latino é a forma precípua da antiescolástica no século XIII. À interpretação albertino-tomista de Aristóteles êle opõe o peripatetismo de Averroes. A unidade da inteligência ativa, a negação do livre arbítrio, da imortalidade pessoal e da Providência, a teoria das duas verdades são as teses capitais em que se acentua a divergência e contra as quais vivamente combateram os mais insignes doutores do grande século. No que concerne ao método, enquanto os escolásticos recorriam, sobretudo, aos argumentos de razão, os averroístas, o mais das vêzes apelavam para a autoridade infalível de Aristóteles, infalìvelmente interpretado pelo infalível Averroes. Prezavam-se até do título de *símios dos dois mestres*.

A oposição averroísta teve seus representantes na própria universidade de Paris. SIGER DE BRABANTE foi o mais célebre. Contemporâneo do Doutor Angélico, teve com êle vivíssimas polêmicas. Citado aos tribunais, abandonou a universidade, partindo para Roma. Seu fim é ignorado.

Novas obras de Siger, até há pouco inéditas e recentemente descobertas, atenuam as divergências entre o seu averroísmo e o to-

mismo. Incontestàvelmente há, no seu pensamento, uma evolução do primeiro para o segundo.

Vencido pelos grandes doutores, o averroísmo não desapareceu de todo. Encontrá-lo-emos no período seguinte, lutando contra a escolástica então decadente e, mais tarde, dominando em algumas universidades (Pávia) da Renascença.

BIBLIOGRAFIA

P. MANDONNET, *Siger de Brabant* et *l'averroisme latin au XIII siècle*[2], 2 vols., Louvain, 1911. É obra fundamental sôbre o assunto; — GRABMANN, *Neuaufgefundene Werke des S, v. Brabant und Boetius von Dazien*, Sitz. Berichte Bayer. Akad. Wissensch. Philos. — philol. u. hist. Kl. 1924, 2; F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant, d'après ses oeuvres inédites*, Louvain, 1931.

CAPÍTULO III

TERCEIRO PERÍODO

88. DECADÊNCIA DA ESCOLÁSTICA — SUAS CAUSAS — O precioso legado intelectual do grande século bem depressa se tornou estéril nas mãos de herdeiros degenerados. A começar do século XIV, a escolástica decaiu rápida e incessantemente. As correntes contrárias favorecidas pelas circunstâncias foram tomando incremento e vigor, até invadirem e ocuparem, de todo, o campo que ela outrora havia tão brilhantemente defendido.

Múltiplas são as causas desta decadência, *externas* umas, outras *internas*.

As causas externas são principalmente as condições sociais, políticas e religiosas da época. Os séculos XIV e XV são o período de gestação dos tempos modernos. Um sôpro de rebelião e independência percorre a Europa, levantando príncipes e soberanos contra o domínio dos Papas. Ao mesmo tempo, o grande cisma do Ocidente enfraquece a unidade interna da Igreja e contribui para relaxar o rigor disciplinar dos clérigos e regulares, preparando na corrução geral dos costumes um terreno propício à implantação da Reforma. Nestas condições, o nível intelectual dos estudos baixa por tôda parte. As ordens religiosas, outrora seminários ferazes de inteligências, de cujo seio haviam saído os maiores escolásticos, combatem agora, não raro, pela hegemonia de um partido ou pelo nome de uma bandeira. Tomistas, scotistas e ocamistas digladiam-se em torneios dialéticos em que nem sempre o amor da verdade é o móvel único das discussões.

A Universidade de Paris, por outro lado, perdendo o seu monopólio decai do antigo prestígio. Por tôda parte pululam institutos congêneres, com privilégios adquiridos ou usurpados de conferir títulos e graus de teologia que se compram para dar jus a rendosos benefícios.

Mais tarde, no século XVI, a reforma protestante, negando dogmas essenciais do cristianismo e proclamando o livre exame e a independência individual em pontos de doutrina religiosa, teve também sua natural e funesta repercussão no domínio da filosofia.

Ao passo que as circunstâncias externas assim se coligam contra a escolástica, internamente trabalham-lhe no próprio seio outros germes de dissolução que lhe apressam a ruína final. Escasseam os homens de valor. Multiplicam-se as escolas, fervilham os doutores, mas dificilmente se encontra neste largo período uma personalidade de vulto que pense por si e seja capaz de elaborar uma gran-

de síntese doutrinal. Acentuando-se o gôsto de sutilezas, pouco a pouco vão sendo esquecidos os grandes doutores do século XIII, em proveito dos comentadores de comentários, a tal ponto de, quase geralmente, se ignorarem no século XV os grandes pensamentos da escolástica pela qual se combatia. Como sintomas desta degenerescência interna, a linguagem carrega-se de barbarismos; o método didático, perdendo sua antiga singeleza e concisão, complica-se em distinções e subdistinções; a dialética, exorbitando de sua função de disciplina do espírito, arvora-se em soberana, absorvendo aos poucos a metafísica e a psicologia; as discussões transformam-se em logomaquias e em justas pomposas de grande aparato tecnológico. A tudo isto acrescente-se a hostilidade de alguns filósofos contra as ciências experimentais, que então despertavam suscitando o entusiasmo geral e ter-se-ão as principais causas de decadência da escolástica.

Alguns talentos de escol que remaram valorosamente contra a corrente geral e uma brilhante mas efêmera renascença nos fins do século XVI não lograram deter o ímpeto que a impelia para o abismo, onde por séculos se eclipsou a sua influência histórica e doutrinal.

ARTIGO I

FILOSOFIA ESCOLÁSTICA

89. OCKHAM E OCAMISMO — A tendência de multiplicar distinções e realizar formalidades abstratas, sensível em Scoto e exagerada pelos seus continuadores, provocou uma reação cujo chefe foi Ockham.

Precursores do movimento reacionário foram PEDRO D'AURIOL (Aureolo 1280-1322 (*doctor facundus* e DURANDO DE SAINT-POURÇAIN (m. 1334), bispo de Meaux, cognominado *Doctor resolutissimus* pela singularidade e audácia de suas opiniões. Rejeitando as espécies sensíveis e inteligíveis, a inteligência ativa e a realidade dos universais, trataram muito superficialmente os problemas capitais da psicologia, dando mostras de não haver penetrado a fundo no pensamento dos grandes mestres que impugnavam. Espíritos críticos, desenvolveram a parte negativa da filosofia sem chegar a construir uma síntese orgânica. Quem, porém, melhor codificou as idéias reacionárias foi

GUILHERME OCKHAM (1295-1349), por isso denominado *Venerabilis inceptor*. Inglês de origem e franciscano, estudou em Oxford, entre 1312 e 1318 e veio depois para Paris onde se imiscuiu em discussões políticas, advogando as pretensões regalistas de Felipe o Belo e mais tarde de Luiz de Baviera contra Bonifácio VIII. Conta-se que ao príncipe bávaro dirigiu um dia o frade as arrogantes palavras: *Imperator, defendas me gladio, ego te defendam calamo.*

Seu sistema, o *terminismo* ou *ocamismo*, é um conceptualismo simplificado, que, partindo do chamado princípio de parcimônia — *Pluralitas non est ponenda sine necessitate* — se resolve, por último, num ceticismo parcial. Ockham nega a objetividade dos nossos conhecimentos intelectuais, reduzindo-os a puros conceitos subjetivos, rejeita a necessidade das espécies impressas e da inteligência ativa. Professa também o voluntarismo scotista, fazendo depender a possibilidade das coisas e a lei moral não da essência, mas da livre vontade divina, (doutrina renovada mais tarde por Descartes) e subtrai do domínio da razão as verdades fundamentais da teodicéia e da psicologia — existência, infinidade e unidade de Deus, criação do universo, espiritualidade e imortalidade da alma — fundando-lhes a certeza exclusivamente na revelação e na fé (fideísmo).

Estas doutrinas especulativas levam ao ceticismo e ao materialismo. Seus princípios regalistas foram mais tarde invocados pelos reformadores. Assim se compreende como Lutero, que se prezava de ocamista, o chamasse "o primeiro e o mais genial dos doutores escolásticos".

Seus discípulos mais ilustres foram GREGORIO DE RIMINI (m. 1358) e GABRIEL BIEL (1430-1495).

O ocamismo dominou durante algumas dezenas de anos na universidade de Paris, ramificou-se pela Alemanha e Áustria, mas pouco a pouco foi batido pelo realismo, desaparecendo quase de todo nos fins do séc. XV.

90. A tendência positiva que exageradamente aplicada à filosofia levou Ocam aos excessos do empirismo orientou salutarmente alguns dos seus discípulos para uma renovação da física aristotélica. Principais representantes dêste movimento científico que tem por sede principal a Universidade de Paris, são:

JOÃO BURIDANO, reitor da Universidade em 1327 e depois em 1348, que se dedicou ùnicamente a problemas de ordem científico-filosófica. Abrindo uma brecha na mecânica de Aristóteles, explica o movimento não pela teoria dos lugares naturais mas por um *ímpeto* comunicado ao móvel e por êste conservado até que a resistência do ar e a gravidade o neutralizem de todo. A mesma teoria aplica-se à mecânica celeste; os astros já não se movem impelidos por inteligências separadas. Como se vê, estas novas idéias já encerram claramente a lei da inércia e a noção mecânica de fôrça. — Buridano é ainda conhecido por um determinismo psicológico ao qual mais tarde Leibniz ligará o seu nome.

ALBERTO DE SAXONIA, também chamado de Helmstedt, estudou e ensinou na Universidade de Paris, de que chegou a ser reitor em 1353; foi mais tarde para Viena com o título de reitor da nova universidade que nessa cidade se acabava de fundar; morreu em 1390 como bispo de Halberstadt. Suas obras concernem principalmente à lógica, à física, às matemáticas e à moral. Discípulo de Buridano, Alberto defende a teoria do ímpeto aplicada igualmente à física terrestre e à astronomia e aos trabalhos de seu mestre acrescenta os

estudos originais sôbre a gravidade e a determinação do seu centro (a gravidade dum corpo é a tendência a unir o seu centro de gravidade com o centro da terra), e sôbre a lei da queda dos corpos, tentando determinar as relações entre a velocidade, o tempo e o espaço percorrido. A solução por êle dada não é de todo o ponto exata, mas o haver pôsto claramente o problema já é grande merecimento. — Um discípulo de Alberto, THIMO, como já no princípio dêste século, DIETRICH DE FREIBERG, dá a explicação correta do arco-íris. Os trabalhos físicos de Alberto de Saxônia foram completados por:

NICOLAU DE ORESME, professor de teologia em Paris (1362) e mais tarde (1377) bispo de Lisieux, onde faleceu em 1382. Escreveu em latim e francês as suas obras principais sôbre física, astronomia e economia política. O tratado sôbre "*A origem, natureza e as variações da moeda*" lhe assegura o primeiro lugar entre os sociólogos do seu século. É, porém, no domínio das ciências que o célebre bispo nos aparece como um grande precursor. Devemos-lhe pelo menos três grandes descobertas: *a*) a teoria das coordenadas, utilizada para a representação gráfica das variações de uma intensidade, idéia que lhe conquista antes de Descartes o título de fundador da geometria analítica; *b*) a lei da queda dos corpos que até agora comumente se atribuía a Galileu; *c*) a teoria heliocêntrica, por êle proposta, no dizer de Duhem, com mais clareza do que pelo próprio Copérnico.

Buridano, Alberto de Saxônia e Nicolau de Oresme são, pois, em plena Idade Média, os fundadores da ciência experimental moderna. Os seus trabalhos, por uma série de intermediárias de que Leonardo da Vinci é o mais importante, exerceram profunda influência em Descartes e Galileu que é o legítimo herdeiro da escola científica de Paris do século XIV (78).

91. OUTRAS ESCOLAS — Paralelamente à nova escola ocamista, continuaram: a escola scotista, representada por vários nomes obscuros entre os quais o de FRANCISCO DE MAYRON (m. 1325), *magister acutus abstractionum*, e a escola tomista, que melhor se preservou da degenerescência geral. Entre os tomistas, CAPREOLUS (m. 1444), *princeps thomistarum*, SILVESTRE DE FERRARA (m. 1528) e TOMAZ DE VIO, *Cardeal* CAETANO (m. 1524), o primeiro que "leu" a *Summa* de S. Tomaz em lugar das *Sentenças* de PEDRO LOMBARDO são nomes que, apesar de alguns sinais de decadência, poderiam, sem desdouro, figurar ao lado dos grandes pensadores do século XIII.

S. ANTONINO de Florença, (m. 1459) aplicou os princípios tomistas a várias questões de direito social.

MISTICISMO — Por êsse tempo refloresceu a mística, refúgio dos espíritos, nas intermináveis controvérsias da filosofia. *Quid*

(78) "Le Moyen-Age... a posé les fondements de l'astronomie et de la physique modernes". E. GILSON, *Philosophie au Moyen-Age*, Paris, 1925, p. 281. "C'est de cette tradition parisienne que Galilée et ses emules furent les héritiers". P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, 3e série, Paris, 1913, Préface.

prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus, quid curae nobis de generibus et speciebus? escrevia por esta época o autor da Imitação de Cristo (79).

Representaram a mística ortodoxa João Ruysbroeck (1293-1381), Gerson (1363-1429), chancelário da Universidade de Paris, e Dionísio Cartusiano (1402-1471), *Doctor extaticus*.

Eckehart (1260-1327), fundador da chamada mística alemã, raia por um panteísmo onde se revêem as idéias capitais do neoplatonismo do Pseudo-Dionísio aclimadas na Idade Média pela síntese de Scoto Erigena. Henrique Suso (1300-1365) e João Tauler (1290-1361) são mais exatos em determinar as relações entre o Criador e as criaturas.

BIBLIOGRAFIA

G. *Ockham, Super* 14 *lib. Sententiarum subtilissimae quaestiones*, Lugduni, 1945; — *Quodlibeta septem*, Parisiis, 1487; Argentorati, 1491. Não há edições modernas nem completas das obras de Ockham. — K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Wien, 1883; — G. Canella, *Il nominalismo e Gugliemo d'Ockham*, Firenze, 1907; — Muschietti, *Breve saggio sulla filosofia di G. d'Ockham*, Bellinzona, 1908; — Kugler, *Der Begriff der Erkenntnis bei W. v. Ockham*, Breslau, 1913; N. Abbagnano, *Guiglelmo di Ockham*, Lanciano, s. d. (1932?).

Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci, Ceux qu'il a lu et ceux qui l'ont lu*, 3 séries, Paris, 1906-1909; — Id., *Les origines de la statique*, 2 vols., Paris, 1906; — Id., *système du monde de Platon à Copernic*, 5 vols., Paris, 1917.

H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*, Paris, 1900; — Q. Paquier, *Un mystique allemand au XIV. siècle. L'orthodoxie de la théologie germanique*, Paris, 1922; — Grabmann, *Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters*, Augsburg, 1932; — X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIV. siècle*. Eckehart, Tauler, Suso, Lucerna, 1926. (Resume excelentemente o estado atual dos problemas relativos a Eckehart).

ARTIGO II

FILOSOFIA ESCOLÁSTICA DISSIDENTE

92. Se não é vistosa a galeria dos últimos escolásticos decadentes, não é menos lastimoso o espetáculo que nos oferece a filosofia antiescolástica dos séculos XIV, XV e XVI.

Antes da Renascença seu principal baluarte é ainda o averroísmo representado por filósofos de pouco valor.

Fora do averroísmo combateram também mais ou menos conscientemente a filosofia tradicional:

Nicolau D'Autrecourt (séc. XIV), audax sofista, que, fazendo pompa de uma dialética sutil e inspirado nos métodos de Ocam cha-

(79) Cfr. L. I., cc. 1, 2, 3.

gou às mais extravagantes conclusões afirmando, por exemplo, que *"Deus est et Deus non est penitus idem significant, licet alio modo"* — *"contradictoria ad invicem idem significant"* etc.

NICOLAU DE CUSA (1401-1464), cardeal, que expõe uma teoria teísta muito próxima do panteísmo. Deus é o fundo substancial do universo em o qual se unem tôdas as contradições (*coincidentia oppositorum*). Implìcitamente encerra tudo o que explìcitamente se acha no mundo, cujos fenômenos, portanto, não passam de teofanias ou manifestações parciais da divindade. Apesar destas doutrinas, Nicolau repele na *Apologia de docta ignorantia*, a tacha de panteísta.

Além de filósofo, o Cardeal foi grande matemático e astrônomo prevenindo Copérnico na teoria da rotação da terra sôbre o próprio eixo.

BIBLIOGRAFIA

J. LAPPE, *Nicolaus v. Autrecourt*. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften, B G P M, VI, Münster, 1908; — E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cuse*. L'action, La Pensée, Paris, 1920; — PAULO ROTTA, *Il cardinale Nicoló di Cusa*. La vita e il pensiero, Milano, 1928; — FR. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander* V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des XIV. Jahrh. u. zur Geschichte des Wegestreites, Münster i. W., 1925. (É a mais preciosa contribuição para o estudo do movimento filosófico no séc. XIV).

CAPÍTULO I V

QUARTO PERÍODO

ARTIGO I

RENASCENÇA

93. FILOSOFIA DA RENASCENÇA — Os ataques contra a filosofia das escolas alastraram-se por tôda a Europa, assumindo a feição de uma verdadeira ofensiva geral. O movimento de idéias, conhecido pelo nome de Renascença (80) e caracterizado na literatura e nas artes por um esmerado cultivo da forma e por uma admiração exageradamente entusiasta da antiguidade pagã, apresenta-se em filosofia como uma reação hostil, cega e violenta contra as tendências medievais. Por tôda a parte, os filósofos, mediocridades, na maioria, de pequena envergadura, não fazem senão impugnar, criticar e destruir as antigas doutrinas, sem vingar construir uma síntese duradoura. A desorientação geral do pensamento é manifesta. Uns deprimem sem critério a autoridade de Aristóteles, outros sobremaneira a elevam. Êstes exaltam a fé a ponto de descrerem da razão, aquêles divinizam a razão, renegando a fé; alguns, enfim, para conciliarem os desvios da inteligência com as exigências da ortodoxia recorrem à esdrúxula teoria das duas verdades (81). Em tudo há falta de unidade, exagêro, excesso (82).

Para facilitar o estudo desta quadra agitada, dividiremos em quatro grupos principais os filósofos que nela floresceram: humanistas e helenizantes, que reuniremos num parágrafo, naturalistas e juristas. O cetismo que apareceu no fim da Renascença será estudado no último parágrafo.

§ 1.º — Humanistas e Helenizantes

94. HUMANISTAS — Os humanistas, de preferência, filólogos e literatos, combateram a escolástica em nome do bom gôsto artís-

---

(80) O têrmo Renascença não indica, como alguns parecem querer insinuar, a renascença da inteligência e dos estudos; significa, apenas, a renascença das influências literárias e artísticas da antiguidade pagã.

(81) Por sumamente perniciosa à religião e muito em voga neste tempo foi a teoria das duas verdades condenada pelo VI Concílio de Latrão (1512): *Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus.*

(82) "En realité, cette époque médiocre ne compte aucun homme de génie que l'on puisse mettre en parallèle avec les grands philosophes de l'antiquité, du Moyen-

tico. A linguagem sóbria e singela dos doutores medievais destoa-lhes aos ouvidos afinados pelos períodos numerosos de Cícero. A dialética de Aristóteles querem substituir as instituições retóricas de Tulio e de Quintiliano. Afigura-se incompreensível a êsses refinados cultores da forma que sob frases tão barbarissonantes se pudesse ocultar um pensamento profundo e robusto.

Entre os humanistas antiescolásticos são dignos de menção: LOURENÇO VALLA (1407-1457), autor das *Dialecticae disputationes contra aristotelicos;* ERASMO (1467-1536), que se diverte em acerar epigramas contra a escolástica, num latim elegante; PEDRO DE LA RAMÉE (*Petrus Ramus,* 1515-1572), que aos 21 anos chegou a sustentar em tese pública não se encontrar em Aristóteles uma só proposição verdadeira. Pereceu na noite de S. Bartolomeu às mãos de peripatéticos fanáticos. Sua reforma filosófica concerne, sobretudo, à lógica. Mas "*il faut bien reconnaître aujourd'hui que ses attaques contra la logique, la physique et la métaphysique d'Aristote sont plus passionnées que profondes, qu'il n'a rien laissé qui put prendre place de se qu'il attaquait et que sa réforme est plutôt littéraire et morale que philosophique* (83).

95. HELENIZANTES — Sob o nome de helenizantes compreendemos todos os que procuraram repristinar, em sua forma primitiva, alguns dos sistemas da antiguidade.

O êxodo dos sábios gregos vindos do Oriente, sobretudo depois da queda de Constantinopla (1453), suscitou, na Itália, universal entusiasmo pela cultura clássica da Hélade. Com a forma antiga revivesceram também as antigas idéias e todos os astros da filosofia grega, ainda os de 2.ª e 3.ª grandeza tiveram então os seus satélites.

O *platonismo,* implantado pelo grego JORGE GEMISTOS (Plethon, 1355-1450), reviveu em Florença sob a proteção dos Medicis. Na capital toscana ensinaram também MARSILIO FICINO (1433-1499), que traduziu em latim elegante os diálogos de Platão e PICO DELLA MIRANDOLA (1463-1494), que blasonava de poder disputar *de omni re scibili,* tido por seus contemporâneos como um prodígio de memória. Aos 18 anos sabia 22 línguas!

O platonismo florentino é mais um neoplatonismo desfigurado do que a exposição genuína das doutrinas de Platão, em quem seus modernos discípulos mais admiravam o artista que o pensador.

O Cardeal BESSARIONE (1403-1472), mais sensato e moderado, esforça-se por harmonizar Platão e Aristóteles.

O *aristotelismo* teve também seus adeptos. Êstes, porém, menosprezando a interpretação escolástica, inspiraram-se em Alexandre Afrodísio e Averroes. Daí dois grupos de peripatéticos: os *alexandristas* dominantes em Bolonha e representados por PEDRO POMPONAZZI (1462-1524) e JULIO CESAR DELLA SCALLA (Scaligero, 1484-

---

Âge et des temps modernes: elle n'a produit aucun monument durable, et, si on la juge par ses oeuvres, il y a des motifs d'être sévère pour elle". V. COUSIN.

(83) FR. BOUILLIER, *Notions d'histoire de la philosophie,* p. 135.

-1558) e os *averroistas* superiores em Pádua, onde ensinaram ALEXANDRE ACHILLINI (1463-1518), AUGUSTINO NIPHUS (1473-1546) e ZIMARA (1460-1532).

Pelas suas doutrinas espúrias, pela aversão ao progresso das ciências experimentais (84) e pelo servilismo intelectual em seguir a autoridade de Aristóteles foram os peripatéticos da Renascença dos que mais comprometeram a causa do aristotelismo puro e, portanto, da escolástica, mais tarde, na sua totalidade, injustamente envolvida no desprêzo por êles bem merecido.

O *estoicismo encontrou* um repristinador na Bélgica em JUSTO LIPSIO (1547-1606) e o *epicurismo*, temperado por idéias cristãs, outro, mais tarde, em França, na pessoa do sacerdote GASSENDI (1592-1655), adversário das doutrinas de Descartes, seu contemporâneo.

Até a *cabala* (85) nesta época de fervoroso e inconsiderado entusiasmo pela antiguidade, teve seus cultores e admiradores. Eram quase todos médicos os que assim por meio das ciências ocultas buscavam desvendar os mistérios da natureza. Entre os novos cabalistas são dignos de memória: JOÃO REUCHLIN (1445-1522), AGRIPA DE NETTESHEIM (1487-1535), discípulo do precedente, PARACELSO (1493-1541) e JERÔNIMO CARDANO (1501-1571).

§ 2.º — Naturalistas

96. A estas tentativas baldadas de rejuvenescer filosofias envelhecidas, vem unir-se uma outra corrente de reacionários que tentam uma construção original, baseada na observação da natureza. Estas novas idéias vêm à luz principalmente na Itália e seus representantes são:

BERNARDINO TELESIO (1508-1588), que se dedica ao estudo das ciências naturais, combatendo as teorias físicas de Aristóteles e procurando explicar todos os fenômenos da natureza por meio de duas fôrças — calor e frio — princípios ativos que êle opõe à matéria e forma dos peripatéticos. Sua física é, em última análise, um empirismo naturalista.

---

(84) De Cremonini, aristotélico paganizante e de Melanchton, luterano, narra-se que recusaram olhar ao telescópio, não fôsse caso devessem renunciar às teorias físicas de Aristóteles. Dêstes, com razão, lamentava-se Galileu "que preferiam negar obstinadamente o que viam no céu da natureza, a introduzir qualquer modificação no céu de Aristóteles". Nesta oposição às ciências experimentais nascentes assinalaram-se também quase todos os chefes da Reforma. Lutero ridiculariza a teoria de Copérnico, considerando-a como vã invocação (*Initia physices*). Melanchton trata-a de absurda e ímpia, contrária às Escrituras, afirmando ainda que os magistrados eram obrigados a proibi-la. Para esquivar-se às importunações e acintes dos seus correligionários, os teólogos protestantes de Tubinga, houve Kepler de deixar a Alemanha e estabelecer-se em Praga, sob os auspícios do imperador católico. No entanto, certos historiadores só parecem conhecer o decreto da Congregação romana de 1616 contra Galileu, para fazer dêle um lugar comum de rançosas e estafadíssimas declamações contra a Inquisição e o catolicismo.

(85) A cabala — *Kabbalah, tradição* — é uma doutrina secreta dos judeus, conservada e transmitida pela tradição. Sua origem remonta, segundo êles, a Adão ou Abraão. Moisés deixou-a exarada obscuramente no Pentateuco, onde deve ser lida com o auxílio de uma arte especial — arte cabalística — que não passa de uma engenhosa combinação de números e letras. Assim, por ex., do fato de começarem os nomes de

TOMAS CAMPANELA (1568-1639), dominicano, continuador do sensismo de Telésio, acrescenta aos trabalhos físicos de seu predecessor uma política ou teoria ideal do estado, análoga à "Republica" de Platão e cujos princípios fantásticos são expostos na *Civitas Solis*. Apesar do seu sensismo, demonstra a existência de Deus na obra *Atheismus triumphatus*.

Tumultuária e aventurosa em muitos pontos, a obra de Campanela encerra não poucas idéias aproveitáveis. Cabe-lhe a prioridade de várias teorias, atribuídas depois a Descartes e Bacon.

Muitos dos naturalistas da Renascença, mesclam, de freqüente, aos fatos observados, teorias astrológicas, cabalísticas, mágicas e alquimistas. Esta predileção pelas ciências secretas e pelo ocultismo aparece mais pronunciada em:

THEOFRASTO DE HOHENHEIM, mais conhecido com o nome de PARACELSO, teósofo e iluminista que tentou reformar a medicina e nas suas pesquisas sôbre a pedra filosofal fêz algumas descobertas químicas; JOÃO BATISTA VAN HELMONT (1577-1644), que pretendeu haver descoberto a panacéia universal e depois de professar vários erros retratou-se, morrendo como bom católico.

GIORDANO BRUNO (1548-1600) faz parte dos naturalistas italianos, mas distingue-se dos precedentes por suas idéias panteístas. Enquanto Telésio e Campanela salvam a distinção entre o finito e o infinito, Bruno identifica a divindade com a substância do universo. Todos os fenômenos não passam de uma manifestação, de uma externação desta fôrça única, alma do mundo, imanente na matéria e com ela identificada (David de Dinant).

Pessoalmente, Giordano Bruno, ex-frade dominicano, foi uma alma tempestuosa, um espírito turbulento, que viajou por quase tôda a Europa, malquistando-se com todos. Seu estilo é extravagante e indecoroso, descendo não raro ao calão vulgar (86). Délatado à Inquisição, foi, depois de um processo de 7 anos, condenado e executado em Roma (1600).

Dêle disse Hegel: Bruno tem no seu caráter um não sei que de bacante.

§ 3.º — Juristas. Filosofia social

97. A revolução profunda nos costumes e nas instituições políticas dos estados europeus e o conhecimento mais exato das formas de govêrno da antiguidade clássica deram na Renascença novo e vigoroso impulso aos estudos de direito social.

David e Messias com as letras *d* e *m* contidas no nome de *Adam* inferem que a alma do primeiro homem transmigrou para David e para o Messias. As doutrinas teóricas da cabala, escritas mais tarde nos dois livros *Sepher Iezirah* (livro da criação) e *Sepher Hazzohar* (livro da luz) resolvem-se num panteísmo evolucionista muito semelhante ao neoplatonismo no qual, por isso, quiseram alguns filiá-los. Outros pensam que neoplatonismo e cabala se originam duma fonte comum — alguma filosofia oriental mais antiga.

(86) Assim, por exemplo, chama aos doutores católicos "somari dalle grosse labbra e mascelle pieni de sovraumana asinità e pazzia".

Na ITÁLIA, NICOLAU MACHIAVELLI (1467-1527), secretário e historiador da república florentina, expôs na obra *Il Principe* (1513) uma teoria, segundo a qual o Estado é o bem soberano a que se devem sacrificar tôdas as coisas e em cuja conservação, desprezadas as considerações de ordem moral, se podem, lìcitamente, empregar todos os meios (87). É a entronização do deus-estado e a proclamação impudente de que o fim justo legitima o emprêgo de todos os meios.

Na INGLATERRA, S. TOMÁS MOÔRE ou MORUS (1480-1535) Grande Chanceler do Reino, na conhecida obra *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, bosquejou o plano de um estado ideal no gênero da *República* de Platão, imitado no *Civitas Solis* de Campanela. Morus morreu mártir da fé, sacrificado ao despotismo cismático de Henrique VIII.

Na ALEMANHA, JOÃO ALTHUSIUS (1557-1638), na sua *Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata*, defendeu a soberania inalienável do povo e fundou a origem da sociedade num pacto tácito ou explícito (contrato social) ditado pelas exigências da nossa natureza social e inspirado pelo sentimento de mútua simpatia. Pouco antes, MELANCHTON (1497-1565) havia ensinado a teoria do *direito divino* dos reis, pressurosamente acolhida pelos príncipes e soberanos protestantes e vitoriosamente impugnada pelos publicistas católicos, nomeadamente por Suarez e Belarmino.

O que, porém, mais se distinguiu nesta ordem de estudos foi HUGO GRÓCIO ou DE GROOT (1583-1645), holandês, que além de poesias sagradas e vários trabalhos de teologia e exegese religiosa, escreveu o célebre tratado *De jure belli et pacis* (1625).

Segundo Grócio, existe uma lei natural, expressão da vontade suprema do Criador, manifestada pelo estudo racional da natureza humana. Sôbre esta base imutável e universal se funda todo o direito positivo. A sociedade origina-se espontâneamente da natureza social do homem, em virtude dum contrato primitivo, implícito ou explícito. As relações internacionais são regidas por disposições decorrentes imediatamente do direito natural.

GRÓCIO, ao que parece, foi um protestante bem intencionado que trabalhou em reconduzir os seus correligionários ao seio da Igreja católica, na qual veio a falecer. Conheceu as doutrinas escolásticas e as obras de Suarez a quem tributa louvores excepcionais. Por muitos é tido como o fundador do direito internacional moderno. O título é exagerado. Porque, como bem observou Gonzalez (88), não se encontra em Grócio questão importante que já não houvesse sido amplamente tratada por S. Tomaz, Vitória, Molina, Soto e Suarez. O seu merecimento foi reunir estas questões esparsas num corpo de doutrina, codificando em sistema completo as principais teorias da filosofia social.

(87) "Perchè dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione nè di giusto nè d'ingiusto, nè di pietoso nè di crudele, nè di laudabile, nè de ignominioso anzi posposto ogni altro rispetto seguire al tutto quel partito che gli salvi e mantengale la libertà". Opere, t V., p. 166-67.

(88) GONZALEZ, *Histoire de la Philosophie*, t. III, paragr. XXII.

§ 4.º — Ceticismo. Conclusão

98. CETICISMO — Anunciando a bancarrota da filosofia da Renascença, veio o ceticismo pôr têrmo a êste período turbulento de transição. Como conseqüência das contradições de sistemas vacilantes e inconsistentes e prelúdio de uma nova era já o encontramos nos *sofistas do primeiro período da filosofia grega*. Os que na aurora dos tempos modernos mais refletem êste estado mental de dúvida e ansiedade são: MIGUEL DE MONTAIGNE (1533-1592) que segue as pisadas de Pirro, PEDRO CHARRON (1541-1603 (e FRANCISCO SANCHEZ (1552-1623), português, autor do livro *De multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur.*

Mais tarde, PASCAL e DANIEL HUET revelam também demasiada desconfiança no poder natural da razão. Insistindo nas contradições dos sistemas filosóficos, deprimem sobremaneira a inteligência para erigir a fé, em fonte única de certeza (fideísmo).

99. CONCLUSÃO — O movimento intelectual da Renascença, útil talvez às letras e às artes (89), à ciência e à filosofia, foi funesto; à ciência, porque envolveu o estudo e a observação da natureza nos labirintos da astrologia, alquimia, cabala, magia e ocultismo; à filosofia, porque interrompendo bruscamente a continuidade do pensamento filosófico privou a idade seguinte dos trabalhos dos antigos pensadores, cujas doutrinas adaptadas às novas circunstâncias e reformadas nos pontos em desarmonia com as descobertas recentes poderiam ter evitado desvios fatais na história do pensamento.

No fim do século XVI, o estado deplorável a que por tôda a parte chegara a especulação filosófica clamava insistentemente por uma reforma.

E a reforma veio. No campo dos estudos experimentais Copérnico, Kepler, Newton, Torricelli e, sobretudo, Galileu enveredaram a ciência pelo seu verdadeiro caminho. No campo especulativo, Bacon e Descartes, pôsto com orientação diferente, inauguraram uma nova época na história da filosofia.

BIBLIOGRAFIA

— R. F. ARNOLD, *Die Kultur der Renaissance*, Leipzig, 1914; — F. OLGIATI, *L'anima dell'umanesimo e del rinascimento*, Milano, 1924; — E. TROILO, *Bernardino Telesio*, Modena, 1911; — G. GENTILE, *B. Telesio*, Bari, 1921; — BLANCHET, *Campanella*, Paris, 1920; — M. Rossi, *T. Campanella, metafisico*, Firenze, 1921; — PREVITI, *Giordano Bruno e i suoi tempi*, Prato, 1887; — E. TROILO, *La filosofia di Giordano Bruno*, Torino, 1907; — P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI siécle*, Paris, 1936.

(89) A Renascença, opina Augusto Comte, foi "uma alteração notável, vàmente qualificada de regeneração das belas artes, e, que a muitos respeitos, constituiu mais que tudo *uma tendência retrógrada*, visto inspirar uma admiração muito servil e exclusiva das obras primas da antiguidade, *pertencentes a um sistema de sociabilidade inteiramente diverso*". *Cours de philosophie positive*, t. VI, p. 173. Por um crítico eminente, assim foi julgada a influência da Renascença: "La Renaissance en France

ARTIGO 11

RENASCENÇA ESCOLÁSTICA DO SÉCULO XVI

100. A decadência da escolástica, acentuada no período precedente foi, no século XVI, detida por um vigoroso movimento de restauração. Entre as causas dêste rejuvenescimento, que constitui a "idade de prata" da escolástica, convém lembrar o Concílio de Trento, *oposto* pela Igreja à Reforma protestante. Com os trabalhos conciliares recebeu incremento a teologia católica e dos progressos da teologia beneficiou também a filosofia.

O berço desta regeneração foi a Espanha, donde depois se propagou sobretudo na Itália e na Bélgica. O novo movimento é caracterizado pelo estudo direto dos grandes mestres, por uma volta às sínteses do século XIII, aliada a uma originalidade sadia, sinal de grandes inteligências e por um cultivo mais esmerado da forma.

SILVESTRE DE FERRARA, CAETANO e JAVELLI podem considerar-se como seus precursores.. Mas o verdadeiro iniciador da reforma foi o dominicano FRANCISCO VITORIA (1480-1546) e os mais zelosos promotores sairam da ordem de São Domingos, do Carmo e da Companhia de Jesus então recentemente fundada.

101. Entre os DOMINICANOS distinguiram-se MELQUIOR CANO (1509-1560), notável teólogo, que não cede a nenhum humanista no apuro do estilo e no aticismo da forma; DOMINGOS DE SOTO (1494--1560), que agitou várias questões de direito; DOMINGOS BAÑEZ (1528--1604), autor de uma teoria de conciliação do livre arbítrio com a oniciência e onipotência de Deus, teoria conhecida com o nome de "predeterminação física" e que acendeu entre jesuítas e dominicanos uma das mais vivas e prolongadas polêmicas que registra a história da filosofia; JOÃO DE STO. TOMAZ (1589-1644), português e intérprete conceituado das doutrinas do Doutor Angélico; ANTÔNIO GOUDIN (1639--1645), autor de uma *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata,* Lugduni, 1671, obra muitas vêzes reimpressa e merecidamente apreciada pela pureza da doutrina e perspicuidade do estilo.

102. Os CARMELITAS, que ensinaram em Salamanca, publicaram nesta época dois poderosos comentários, um teológico, (*Cursus theologicus Collegii Salmanticensis,* 1679) outro filosófico (*Cursus artium, Collegii complutensis,* 1624) às doutrinas de S. Tomaz. (Salmanticenses e Complutenses).

103. Entre os JESUÍTAS salientaram-se: P. FONSECA (1528--1599), que, em colaboração com outros professôres de Coimbra (Ma-

ne fut qu'une invasion; elle s'imposait, elle n'était pas acceptée par les artistes; son résultat le plus clair fut d'éloigner chaque jour davantage la masse de la population du domaine des arts; au contraire, pendant la période brillante du Moyen-Age, l'art pénètre les masses jusque dans les couches inférieures". VIOLLET-LE-DUC, *Entretiens sur l'architecture,* t. 1.

noel Góes, Cosme Magalhães, Sebastião de Couto) publicou um dos mais apreciados comentários de Aristóteles, o *Cursus Conimbricensium*; F. Toledo (1532-1596), depois Cardeal; Luiz Molina (1536-1600) autor da "ciência média" doutrina exposta na *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis etc.* (1588) que, atacada com veemência por Bañez, deu azo à famosa discussão com os dominicanos. No dizer de De Maistre a teoria de Molina "representa o esfôrço mais feliz da filosofia cristã para conciliar, segundo as fôrças de nossa fraca inteligência, *res olim dissociatas, libertatem et principatum*" (90), isto é, a liberdade do homem e a soberania de Deus; Gabriel Vasquez (1551-1604); L. Lessio (1554-1623); João de Lugo (1583-1660), moralista ilustre; Cosmo Alamanni (1559-1634); Diogo Ruiz de Montoía (1562-1632); De Arriaga (1592-1667); Sylvestre Mauro (1619-1687), um dos melhores comentadores da enciclopédia aristotélica e, sobretudo, Francisco Suarez (1548-1617), *Doctor eximius*, o mais célebre de todos. Jurisconsulto, filósofo e teólogo, Suarez segue geralmente nas suas *Discussões metafísicas* (*un des répertoires les mieux dressés les plus complet et les plus clairs de la métaphysique scolastique*" (M. de Wulf) as doutrinas de S. Tomás, mas em vários pontos delas se afasta para seguir idéias próprias. No tratado *De legibus*, talvez sua obra prima, faz um estudo completo de Direito social e combate a Jaime I, de Inglaterra, que defendia com os teólogos protestantes o pretendido direito divino dos reis. Aí (cfr. *De Leg.* III. c. 4 e *Def. Fid. Cath.* L. III. c. 6) sustenta o grande jurista que a autoridade, de origem divina, não é comunicada ao soberano senão por intermédio do povo. Imediatamente, o poder é conferido à multidão, que depois o transfere a um ou vários de seus membros escolhidos pelo consentimento geral, tácito ou explícito.

Em caso de tirania, o povo pode, sob certas cláusulas, retomar a autoridade que êle conserva sempre *in radice* (como diz Lessio) e concedê-la a outrem (91).

Suarez, *dans lequel on entend toute l'école moderne* (Bossuet), é o mais sóbrio e o mais profundo dos novos escolásticos. Dêle diz Gonzalez O. P.: "Suarès est peut-être après Saint Thomas la personnification la plus éminente de la Philosophie scolastique..." (92).

---

(90) J. de Maistre, *De l'Eglise gallicane*, liv. I. c. IX, p. 91-92. Sôbre a famosa controvérsia entre jesuítas e dominicanos podem consultar-se as duas obras modernas de Schneemann, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia* etc., 1881 e Th. de Régnon *Bañes et Molina*.

(91) Com a doutrina de Suarez não se deve confundir a de Rousseau. Para o sábio jesuíta a autoridade civil é sempre de origem divina. Para o autor do Contrato Social não só a autoridade é de origem puramente humana, congérie resultante dos direitos individuais renunciados por um pacto livre, mas a organização tôda da sociedade prescinde das relações entre Deus e o homem. No século passado, vários escolásticos navegando na esteira aberta por Taparelli d'Azeglio abandonaram parcialmente a opinião de Suarez. Cf. Th. Meyer, Liberatore, Schiffini, Tongiorgi, Palmieri, Cathrein, etc. Provàvelmente em espírito de oposição a Rousseau rejeitam êstes autores qualquer consentimento do povo, implícito ou explícito, na determinação da primeira autoridade. Recentemente, porém, outros filósofos de não somenos valia voltam a defender em sua integridade primitiva a teoria suareziana, que parece ser na realidade a verdadeira doutrina escolástica acêrca da origem do poder. Entre êstes autores citamos Costa-Rossetti, Macksey e o Cardeal Billot. (*De Eccl.*, p. 12sect. II-III).

(92) *Hist. de la Philosophie*, t. III. p. 135.

Sua influência em todos os filósofos posteriores, católicos e não católicos (Grócio, Leibniz, Schopenhauer etc.) é só comparável à do Doutor Angélico.

BIBLIOGRAFIA

— GETINO, *El maestro Fr. de Vitoria*, Madrid, 1914; — M. UEDELHOFEN, *Die Logik Petrus Fonseca*, Bonn, 1916; — R. DE SCORRAILLE, *François Suarez*, 2 vols., Paris, 1921; — L. MAHIEU, *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921; — K. WERNER, *Fr. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 vols., Regensburg, 1861; — K. SIX, M. GRABMANN, F. HATHEYER, A. INAUEN, J. BIEDERLACK, *Beiträge zur Philosophie des P. Suarez*, Innsbruck, 1917; — A. G. RIBEIRO VASCONCELOS, *Francisco Suarez*, Coimbra, 1897; — E. CONZE, *Der Begriff der Metaphysik bei Franz Suarez*, Leipzig 1928; — CH. VAN SULL, *Leonard Lessius*, Louvain, 1930.

104. VISTA RETROSPECTIVA — JUÍZO SÔBRE A ESCOLÁSTICA — O estudo sucinto que acabamos de fazer da evolução histórica dos sistemas medievais permite-nos agora dar um juízo desapaixonado sôbre a importância de seu valor doutrinal.

Nascida no Ocidente europeu, no fim das invasões bárbaras, a filosofia escolástica houve de lutar a princípio contra as condições desfavoráveis de um ambiente inculto e sem tradições científicas.

A elaboração do pensamento foi, por isso, lenta, trabalhosa, e assinalada, às vêzes, por desvios perigosos. Mas, de geração em geração, vai-se acentuando um progresso constante. Pouco a pouco, agregam-se as idéias, articulam-se as teorias, compaginam-se os sistemas. No fim do século XII, um conjunto de circunstâncias propícias acelera a fusão dêstes materiais esparsos em grandiosas construções sintéticas. O século XIII é, inquestionàvelmente, um dos períodos mais brilhantes na história do pensamento humano. Tôdas as partes da filosofia desenvolvem-se então harmoniosamente, e os grandes problemas que sempre atormentaram a inteligência recebem uma solução clara, profunda e coerente. Concordando em um núcleo comum de verdades fundamentais, as grandes individualidades dêste século não deixam de imprimir às suas especulações o cunho original da própria personalidade.

S. Tomás é eminentemente racional. S. Boaventura, afetivo e místico. Alberto Magno consagra-se mais ao estudo e à observação da natureza. Scoto aplica-se de preferência à crítica.

Ao período de apogeu, porém, seguiu de perto a decadência. Causas externas e internas, alheias ao valor das doutrinas substanciais, para isso concorreram.

Quando, mais tarde, surgiu a reação aos seus transvios, a escolástica, enfraquecida em a maioria de seus representantes, achava-se na incapacidade de usar em sua defesa das mesmas armas, que em outras eras lhe asseguraram o triunfo contra adversários mais fortes e terríveis. Em mãos menos hábeis houve de ceder temporàriamente à coligação das fôrças contrárias.

Ora, sôbre êstes representantes decadentes das idéias tradicionais acremente combatidos e ridìculamente desfigurados pela literatura da renascença, baseou-se durante mais de dois séculos o juízo da posteridade acêrca da filosofia medieval. Foi uma injustica flagrante. Ao século XIX cumpria repará-la. Em verdade, o valor de uma filosofia deve aquilatar-se pelo dos seus mais altos representantes. Não é por Anaximandro ou Epicuro, senão por Sócrates, Platão e Aristóteles que se avalia a pujança do gênio grego. Nas grandes construções do século XIII, portanto, e sobretudo na síntese tomista, a mais profunda encarnacão do gênio escolástico, é que cumpre procurar os elementos de uma crítica imparcial e justa.

Ora, desta síntese, considerada à luz da história, são verdadeiras as acusações lavradas pelo século XVI e tantas vêzes repetidas pelos que o seguiram?

Sem tergiversar respondemos: não.

De feito. Acusaram-na, antes de tudo, de revestir os seus pensamentos de uma linguagem bárbara e inculta. E foi exageração. Sem levarem o apuro da forma aos requintes clássicos da Renascença, escreveram os grandes escolásticos num latim sóbrio e correto, que era a linguagem douta do tempo em que viveram.

A aluvião de barbarismos e solecismos é posterior ao século XIII. Demos a palavra a uma testemunha insuspeita, F. PAULSEN, professor de filosofia na Universidade de Berlim: "Se falar de *modo bárbaro é falar diferentemente dos romanos do tempo de Cícero*, o latim da Idade Média é, sem dúvida nenhuma, bárbaro como o é o francês e o alemão. Se, pelo contrário, com esta expressão se quer significar uma linguagem que não corresponde ao pensamento, inçada de incorreções, formada de frases serzidas de todos os lados, deslocadas e sem sentido, a recriminação de falar uma linguagem bárbara muito mais recairia, nesse caso, sôbre os humanistas do que sôbre os filósofos e teólogos da Idade Média. A língua dêstes ultimos não foi menos conveniente e necessária às suas investigações científicas do que o estilo de Aristóteles à sua filosofia... O latim de Idade Média prestou-se com admirável propriedade à sua missão de língua universal da ciência" (93).

Acusaram-na ainda (Erasmo, Descartes, Bacon e outros até nossos dias) de abdicar a razão individual em face do argumento de autoridade, e de seguir cegamente Aristóteles. E foi ignorância completa das grandes obras da escolástica.

Nelas não há uma só tese filosófica de importância que se funde exclusivamente no argumento de autoridade, e todos os grandes doutores são concordes em proclamá-lo o mais fraco dos argumentos.

---

(93) F. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, p. 27, Leipzig, 185. A. DARMSTETER não hesita em afirmar que: "à escolástica e ao baixo latim deve o francês a incomparável nitidez de sua linguagem filosófica". *La vie des mots*, p. 72, nota. Neste mesmo sentido falou BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE quando chamou a escolástica "toute française et toute parisienne". *Traduction de la Logique d'Aristote*, t. I., prefácio, p. V.

Ouçamos a S. Tomaz: "O argumento de autoridade baseado na razão humana é fragilíssimo" (94). E em outro lugar: "O estudo da filosofia não tem por fim conhecer a opinião dos homens mas a verdade das coisas" (95). Com nobre altivez, Alberto Magno: "É inútil perguntarem pelo autor, porque, fora da escola de Pitágoras, em que só se admitia o que julgava o mestre, nunca tal pergunta se fêz a um filósofo" (96). Egídio Romano assim se exprime: "Não se devem cativar as inteligências em obséquio ao homem, mas só em obséquio a Cristo" (97). E no mesmo teor falam S. Boaventura, R. Bacon, Durando e outros, cujas citações, para não sermos prolixos, omitimos.

Relativamente à autoridade de Aristóteles em particular, um estudo profundo da escolástica revela para logo inúmeros pontos em que os filósofos medievais abandonaram, corrigiram e combateram o estagirita. Se no século áureo, lhe seguiram as doutrinas filosóficas, não foi por mera deferência à sua autoridade senão por convicção profunda de assim defenderem a verdade. E a ninguém assiste o direito de os recriminar, por isso, sem antes provar que tais doutrinas são falsas. Demais, onde Aristóteles lhes pareceu transviado, abandonaram-no sem hesitar. Egídio Romano escreveu um tratado *De erroribus philosophorum, Aristotelis, Averrois etc.* Alberto Magno, grande admirador e vulgarizador do filósofo grego, conservou sempre tôda a independência pessoal na crítica das suas doutrinas. São do mestre de S. Tomaz estas palavras dignamente altivas: "qui credit Aristotelem fuisse Deum, ille debet credere quod numquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem tunc procul dubio errare potuit sicut nos" (98). Em face dêstes documentos, acusar ainda hoje a escolástica de servilismo intelectual é dar prova de ignorância muito atrasada ou de acintosa má-fé. O próprio Hauréau, com todos os preconceitos antiescolásticos de um racionalista, confessa que jamais como no médio evo se sentiu tanto a necessidade de exercitar a razão (99).

Acusaram-na, finalmente, de abusar do silogismo, de desprezar a observação e de cair em erros grosseiros de física, astronomia etc. E foi irreflexão. Usaram de preferência o silogismo: 1.º) Porque

(94) "Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus". *S. Theol.* I. Q. I., a 8., ad 2um.

(95) "Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum". *In lib. I De coelo,* Lect. 22.

(96) "Quod autem de auctore quidam quaerunt supervacaneum est et numquam ab aliquo philosopho quæsitum est nisi in Scholis Pythagorae, quia in illis scholis nil recipiebatur nisi quod fecit Pythagoras. Ab aliis autem quaesitum non est: a quocumque enim dicta erant recipiebantur, dummodo probatae veritatis haberent rationem. Unde Seneca, *De Virtutibus cardinalibus*. Ne quis dicat, sed quid dicat, intuitor". Perih erm., Lib. I. Tr. I, c. I.

(97) "Nec cogendi sunt discipuli ut in omnibus suorum doctorum opiniones retineant, quia non est captivandus intellectus in obsequium hominis sed in obsequium Christi". *De grad. formarum,* p. 2, c. 6. E em outro lugar: "Non credimus philosophis, nisi quatenus rationabiliter locuti sunt". *Sent,* I, part. I, q. 1, a 2.

(98) *Phys.* Lib. VII. Tract. I. c. XIV.

(99) *Diction, des science. philosoph.* Na palavra *Scolastique*. — Sôbre êste argumento cfr. o trabalho bem documentado de TALAMO, *L'aristotelismo della Scolastica*. Aliás esta independência legítima e razoável do pensamento é muito de tradição cristã. Já S. Agostinho dizia: "Alios (autores) ita lego ut quantalibet sanctitate, doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem quod ipsi ita senserunt vel scripserunt".

as necessidades dos tempos assim o exigiam. Nas discussões contra os árabes não convinha aos filósofos critãos mostrarem-se inferiores aos seus adversários no manejo de uma arma de que êles tanto usavam e abusavam. 2.º) Porque eram filósofos e não naturalistas, e se nas ciências experimentais prevalece a indução, na filosofia, como nas matemáticas, é a dedução que prima. Quando, porém, se ocupavam dos fenômenos naturais recorriam à experiência e a inculcavam insistentemente. Já citamos Rogério Bacon. Alberto Magno não é menos explícito na sua botânica: "Em tais estudos só a experiência dá certeza, porque a naturezas tão particulares não se pode aplicar silogismos" (100).

Quanto às doutrinas errôneas de física, química etc., que culpa tinham os escolásticos de viverem em um tempo em que as ciências experimentais se achavam ainda no berço? E com que direito podemos exigir dos grandes vultos medievais, eclesiásticos e religiosos na sua maioria, uma atividade universal? Cada época tem suas predileções. Ainda assim, Bacon e Alberto Magno concorreram notàvelmente para o progresso dos conhecimentos da natureza. Os outros assimilaram as doutrinas do seu tempo como fizeram e fazem ainda todos os filósofos. Descartes, que viveu em tempos melhores, não nos fala com tôda a seriedade nos quatro elementos de Empédocles, nos quatro humores de Galeno, nos espíritos animais que atravessando os crivos da glândula pineal se lançam pelos nervos para entumescerem os músculos e em quejandas outras antigalhas científicas? (101).

Muito ao contrário são para admirar por vêzes as vistas profundas dos grandes filósofos da Idade Média sôbre as teorias físicas então correntes. É notável e bem conhecido o passo em que S. Tomás, falando da teoria ptolemáica, diz: "não é necessário que sejam verdadeiras as hipóteses dos astrólogos. Ainda que com elas se expliquem aparentemente os fatos *pode muito bem dar-se que com outra hipótese ainda não conhecida dos homens também se expliquem os fenômenos astronómicos*" (102). Alberto Magno não jura também pelas teorias vigentes: "É difícil, diz êle, dizer a verdade

(100) "Earum quas ponemus (sententias) quasdam quidem ipsi nos experimento probavimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus non de facili aliqua dicere nisi probata per experimentum. Experimentum enim solum certificat in talibus quia de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest". *De Vegetalibus*, Ed. 1651. t. V., p. 430.

(101) Na sua física Descartes, por vêzes, é realmente de uma ingenuidade pueril. Nenhum químico moderno sabe porque o vidro é duro e quebradiço. Nada mais, simples para Descartes. "La cause de sa *dureté* est que chacune de ses parties est si grosse et si *dure*, et, avec cela, si *difficile de pliер*, que le feu n'a pas eu la force de les rompre." "La cause qui rend le verre *cassant* est que ses parties ne se touchent immédiatement qu'en superficies qui sont fort petites et en petit nombre". *Principes de la Philosophie*, IV, 127. Como se fingem a priori constituições moleculares! Se fôsse um escolástico!

(102) "Astrologorum suppositiones quas invenerunt, non est necessarium esse veras. Licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere, non tamen oportet, dicere has suppositiones esse veras, quia secundum alium modum nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvatur". *De coelo et mundo*, I, II, Lect. 17. Cfr. *Summa Theol.* I, q. 32. a. 1. ad 3um.

sôbre a natureza do mundo. Os filósofos discordam e as razões *a priori* são insuficientes para solver a questão" (103).

Podemos, portanto, com razão, concluir que as principais acusações articuladas contra a escolástica em geral são destituídas de fundamento. Mereceram-nas, sim, alguns dos seus representantes posteriores, que, se houvessem permanecido fiéis às tradições dos grandes mestres, teriam certamente evitado o grande conflito com as ciências experimentais. As descobertas que revolucionaram os antigos conhecimentos físicos não interessaram a substância doutrinal da filosofia. As doutrinas demolidas pelas novas observações não eram solidárias de tôda a síntese peripatética, faziam parte da cosmologia, donde, sem quebra de unidade sistemática se podiam fàcilmente desprender, permanecendo intata tôda a parte especulativa da mesma cosmologia (104), tôda a psicologia, a teodicéia, a lógica e a moral.

Doutro lado, os sábios não se houveram com moderação e prudência, condenando precipitadamente e em globo tôda uma filosofia da qual apenas demonstraram falsas algumas teorias acessórias. Assim passou em julgado que o prestígio da escolástica decaíra para sempre e que também no campo filosófico, como no científico, era mister aventurar-se por sendas novas em demanda da verdade. Foi um equívoco lamentável e de funestíssimas conseqüências. Sábios e escolásticos de outrora foram os responsáveis: "os homens de ciência abateram um soberbo carvalho com o pretexto de que se não podia tocar na árvore secular e que, em se lhe podando um ramo, lhe fenecia a vida. Caiu a escolástica por falta de homens, não por falta de idéias" (105).

---

(103) "Constat difficile esse aliquod verum tradere de natura orbis, cum et philosophi inter se dissentiant, et per rationem demonstrativam ad hoc non posset aliquis pervenire". *De Cœlo*, I, II, c. 4.

(104) Eis como DUHEM, ilustre físico, outrora professor de ciências na Universidade de Bordéus, aprecia a cosmologia peripatética; "Celui qui parcourt a la hâte les oeuvres des péripatéticiens, qui se borne à effleurer la surface de doctrines exposés en ces oeuvres, aperçoit de tous côtés, des observations étranges, des explications sans portée, des discussions oiseuses et fastidieuses; en un mot, un système vieilli... Toute autre est l'impression ressentie par celui qui creuse davantage; sous cette croute superficielle où se conservent, mortes et fossilisées, les doctrines physiques des anciens âges, il découvre les pensées profondes qui sont au coeur même de la cosmologie péripatéticienne; debarrassées de l'écorce qui les cachait en même temps qu'elle les ténait captivés, ces pensées reprennent vie et mouvement. Au fur et à mésure qu'elles s'animent, on voit s'effacer le masque de vétusté qui les dissimulait; bientôt entre leur aspect rajeuni et notre thermodynamique moderne se manifeste une saisissante ressemblance. P. DUHEM, *Physique de croyant*, p. 48. Bloud, Paris, 1905.

(105) WULF, *Hist. de la Philos. Médié*, t. II, p. 294. Não concordamos de todo o ponto com o ilustrado professor de Lovaina em atribuir exclusivamente à falta de homens a queda da escolástica. Outras causas extrínsecas também poderosamente influíram no lamentável desastre. E' bem sabido como na segunda metade do século XVIII (época em que de todo se extinguiu a escolástica), jansenistas, enciclopedistas, protestantes e carbonários, em vasta conjuração, coligaram suas fôrças contra a Igreja Católica. A Filosofia tradicional então foi naturalmente visada de modo particular como um dos mais fortes propugnáculos da verdade. Os governos cúmplices no grande conluio mancomunaram a sua destruição. Em alguns lugares, fecharam-se violentamente as universidades e os seminários católicos, em outros, foram os professôres demitidos e substituídos por defensores das novas idéias, em tôda parte proscreveram rigorosamente os antigos ensinamentos. Assim consumou a violência a obra nefasta que outras fôrças menos poderosas não haviam logrado levar a têrmo. — *Mais on ne tue pas les idées à coup de bâtons.* O século XIX assistirá à renascença da escolástica tanto mais forte na unidade doutrinal de sua síntese, quanto mais anárquica é a situação presente dos sistemas que outrora a combateram.

PARTE V

Quinta época - Filosofia moderna

(Séc. XVII — XIX)

V PARTE

QUINTA ÉPOCA — FILOSOFIA MODERNA

105. CARACTERES GERAIS — *A*. O caráter mais saliente da filosofia moderna é a independência excessiva de qualquer autoridade, o menosprêzo completo da tradição científica. Inaugurada por Descartes, pouco depois que a reforma protestante proclamara o livre exame e a autonomia absoluta em matéria religiosa, num tempo em que os ataques da Renascença haviam desprestigiado as teorias tradicionais, a filosofia moderna rompeu definitivamente com o passado. Os seus representantes julgaram-se no dever de construir desde os alicerces sistemas inteiramente novos. A *instauratio magna ab imis fundamentis* de Bacon tem sido a aspiração de quase todos os filósofos posteriores.

B. Quanto ao conteúdo doutrinal, são as questões metodológicas e psicológicas as que mais preocupam os pensadores. Depois de Kant a criteriologia assume excepcional importância. O aspecto filosófico dos problemas sociais é também objeto de largos estudos.

C. Distingue-se ainda a filosofia moderna da escolástica: *a*) pela sua separação completa (não mais simples distinção) da teologia, à qual muitas vêzes é abertamente hostil: *b*) pelo uso das línguas vulgares, que, aos poucos, substituem a latina, usada ainda pelos primeiros reformadores; *c*) pela multiplicação extraordinária dos centros de cultura, com a quebra da unidade doutrinal. A França, a Inglaterra e a Alemanha são os focos principais donde irradia o pensamento moderno.

106. DIVISÃO — Pela extrema variedade de sistemas e larga difusão das idéias não é possível dar da época moderna uma divisão tão rigorosa e objetiva como das anteriores. Na divergência dos autores, inspirados muitas vêzes em critérios diferentes, preferimos seguir os que distinguem, nesta época, dois grandes períodos:

I. PERÍODO ANTERIOR A KANT — (De Descartes a Kant).

II. PERÍODO POSTERIOR A KANT — (De Kant até nossos dias).

BIBLIOGRAFIA

— Ch. Renouvier, *Manuel de philosophie moderne*, Paris, 1842 (neocriticista); — J. M. Degérando, *Histoire de la philosophie moderne*, 4 vols., Paris, 1847; — V. Cousin, *Cours de l'histoire de la phil. moderne*, Première

série, 5 vols., Paris, 1841; — Deuxième série, 3 vols., Paris, 1847; — F. PAPILLON, *Histoire de la phil. mod. dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature*, 2 vols., Paris, 1876; — P. JANET, *Les maîtres de la pensée contemporaine*, Paris, 1883; — A. REY, *La philosophie moderne*, Paris, 1908; — H. HÖFFDING, *Histoire de la phil. moderne*, Paris, 1924 (há também trad. al. ital. e ingl. do original dinamarquês); — G. SORTAIS, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, 3 vols., Paris, 1920-29; — J. MARECHAL, *Precis d'hist. de la philos. moderne*, Louvain, 1933; — SOUILHÉ, *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*, 2 vols., Paris, 1934; — J. E. ERDMANN, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, 3 vols., Riga, 1834-54; — K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, 10 vols., Mannheim, 1854 e segs. (citaremos cada volume a propósito dos diferentes filósofos em particular); — A. STOCKL, *Gesch. d. neueren Philos.*, 2 vols., Mainz, 1883; — R. FALCKENBERG, *Gesch. d. neueren Philos.*, Berlin, 1921; — W. WINDELBAND, *Die Gesch. d. neueren Philos. in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt*, 2 vols., Leipzig, 1911 (trad. ital. de T. Zambono, Palermo 1911); — PAUL DEUSSEN, *Die neuere Philos. von Descartes bis Schopenhauer*, Leipzig, 1917; — R. HÖNIGSWALD, *Gesch. der Phil. von der Renaissance bis Kant.* Berlin u. Leipzig, 1923; — FT. BOWEN, *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*, New-York a. London, 1877; — B. C. BURT, *A history of mod. Philos.* 2 vols., Chicago, 1892; — J. ROYCE, *The spirit of modern Phil.* Boston, 1892; — R. ADAMSON, *The developpment of mod. philos.* 2 vols., Edinburg a. London. 1903-904; — P. J. SNIDER, *Modern European Philosophy The history of modern Phil. psychologically treated.* St.-Louis, 1904; — P. DE AZCARATE, *Exposición historico-critica de los sistemas filosoficos modernos*, 4 vols., Madrid, 1861-62.

CAPITULO I

PRIMEIRO PERÍODO — (1600-1770)

107. CARACTERES GERAIS. As correntes intelectuais que predominam neste período são determinadas pelos dois grandes reformadores: Descartes e Bacon. O primeiro inaugura o racionalismo (106) do qual derivam vários outros sistemas; o segundo professa o empirismo cedo degenerado em sensismo e materialismo. As duas tendências filosóficas chocam-se com sorte vária nos diferentes países. Nos séculos XVII, triunfa o cartesianismo. No século XVIII, com Locke e Condillac assume o sensismo a preponderância na Inglaterra e na França ao passo que na Alemanha o racionalismo é ainda valorosamente defendido por Leibniz.

Na evolução dêstes sistemas o caráter dominante é o dogmatismo em oposição ao período seguinte que é, sobretudo, crítico.

108. DIVISÃO — Dividiremos naturalmente êste capítulo em quatro artigos. Nos dois primeiros, estudaremos os reformadores, Descartes e Bacon, nos dois seguintes, a evolução dos sistemas por êles formados.

ARTIGO I

DESCARTES (1596-1650)

109. VIDA E OBRAS — Renato Descartes, latinamente Cartésio, nasceu em La Haye, na Turena, em 1596. Educado no colégio dos jesuítas de La Flèche, veio aos 19 anos para Paris, continuando por algum tempo os estudos de física e matemática para os quais mostrara notável inclinação. De 1617 a 1629 percorreu quase tôda a Europa já em viagens de instrução, já combatendo, como soldado sob a bandeira do duque de Nassau e mais tarde do Duque de Baviera.

Depois desta vida agitada, retirou-se para a Holanda, onde, num recolhimento de 20 anos, se entregou de todo à meditação, ao estudo e à composição de suas obras. Convidado em 1649 pela rainha Cristina da Suécia, partiu para Stockolmo, mas não resistindo às inclemências do frio faleceu poucos meses depois, em 1650, com apenas 54 anos de idade.

---

(106) Em teologia, racionalismo significa negação de tôda verdade revelada, em filosofia quer dizer sistema que, além dos sentidos, admite a razão como fonte distinta do conhecimento e faculdade essencialmente superior à sensibilidade.
E' neste sentido que empregamos o têrmo.

Suas principais obras filosóficas são: *Discours de la méthode* (1637), *Meditationes de prima philosophia* (1641), *Principia philosophiae* (1644), *Traité des passions de l'âme* (1650).

110. DOUTRINAS FILOSÓFICAS. Descartes pode justamente ser considerado como o pai da filosofia moderna. É inquestionàvelmente o pensador do séc. XVII que mais profunda influência exerceu nos filósofos posteriores. Sua atitude é a de um reformador convicto.

MÉTODO — Ao método concerne a primeira inovação cartesiana. Espírito matemático, afeito à exatidão das demonstrações geométricas, Descartes aspira a reconstruir a filosofia, aplicando-lhe o método dedutivo a cujo rigor devem, em grande parte, a sua certeza as ciências abstratas da extensão. Com êste fito, começa por duvidar metòdicamente de tudo. "Je déracinais de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant. Non que j'imitasse pour cela les sceptiques que ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus (107) car, au contraire tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile" (108). Depois de ter assim pôsto em dúvida as afirmações do senso comum, os argumentos de autoridade, o testemunho dos sentidos, as informações da consciência, as verdades deduzidas pelo raciocínio e os próprios princípios imediatos, detém-se diante da existência do próprio pensamento (109) Se eu duvido, penso, se penso, existo. *Cogito ergo sum* é, pois, a única verdade de que se não pode duvidar, e que, portanto, constitui o fundamento, o *aliquid inconcussum*, o ponto de partida de qualquer construção filosófica. E por que não se pode duvidar desta verdade? Porque é evidente, porque nós a concebemos clara e distintamente. Daí a conclusão: "les choses que nous concevons très clairement et fort distinctement sont toutes vraies". — Uma intuição: a existência do ser que pensa; um critério: a evidência — eis o donde parte Descartes para reconstruir a filosofia.

Saindo do próprio eu, a primeira existência exterior por êle provada é a de Deus e a primeira parte da filosofia a ser reconstruída, a teodicéia.

TEODICÉIA — *A*. Existência de Deus. Descartes prova a existência de Deus *a priori* e *a posteriori*. A priori, da idéia de per-

---

(107) A dúvida metódica, como se sabe, é uma dúvida voluntária, fictícia, provisória, limitada, cujo fim é tornar mais motivada e inconcussa a adesão à verdade de que se duvida, submetendo-a a uma nova contraprova. A dúvida cética, pelo contrário, é uma dúvida real, universal e definitiva, que não chega jamais a um juízo certo. A primeira — *suspensio judicii indagatoria* (Kant) é legítima, racional e necessária ao progresso científico; a outra, *suspensio judicii sceptica*, é absurda e contrária à natureza da inteligência e por isso fisicamente impossível. A dúvida de Descartes é, *na sua intenção*, metódica, *de fato*, sendo universal é, por isso mesmo, cética. Dúvida metódica e universal são têrmos que se excluem.

(108) *Discours de la Méthode*, 3ème partie.

(109) Neste naufrágio geral de tôda certeza sobrenadaram apenas no espírito de Descartes as verdades de fé: "après m'être ainsi assuré de ces maximes (concernentes à moral) et les avoir mises à part avec les *vérités de la foi*, qui ont toujours été les premières en ma créance je jugeai que pour le reste de mes opinions je pourrais libre-

feição. (*Médit.* 5ème; *discours de la méth.* 4ème partie). Na análise do próprio pensamento, que é dúvida, êle se percebe como um ente imperfeito, mas ao mesmo tempo reconhece em si a idéia de um ser imensamente perfeito. Ora, sendo a existência uma perfeição, tal ser necessàriamente existe — é Deus. Desta prova "geométrica", visìvelmente decalcada sôbre o argumento ontológico de S. Anselmo diz alhures o seu autor: "La démonstration qui prouve l'éxistence de Dieu est beaucoup plus simple et plus évidente que celle qui démontre que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits" (110). A segunda prova chamada *a posteriori* porque nela se faz uso do princípio de causalidade (aqui ilògicamente assumido por Descartes) parte da idéia do infinito. (*Princ. philosoph.*, I, n. 18, *Médit.* 3ème). A existência desta idéia na nossa inteligência é um fato psicológico indiscutível. Qual, porém, a sua causa? Os seres externos? Mas são todos finitos. A própria inteligência? Mas dum ser finito e imperfeito não pode provir a idéia do infinito e do perfeito, visto como "il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet" (111). Só resta que realmente uma causa infinita nos tenha infundido a idéia do infinito. Esta causa, portanto, existe, é Deus. "C'est Dieu qui, en me créant a mis cette idée en moi pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage" (112).

Descartes prova ainda a existência de Deus, partindo do fato da existência própria. Um ser contingente reclama imperiosamente a existência dum ser necessário. "Il faut donc conclure que de cela seul que j'éxiste, et que l'idée d'un être souverainement parfait, c'est-à-dire, de Dieu, est en moi, l'éxistence de Dieu est très évidemment démontrée (113).

Pela urdidura do próprio sistema não pode Descartes alegar os argumentos de ordem física. O conhecimento da natureza sensível está, para êle, dependente da existência de Deus.

2. *Natureza de Deus.* Da idéia de perfeição derivam-se fàcilmente todos os atributos de Deus. Dentre êstes, dois desempenham na filosofia cartesiana papel mais importante: a liberdade de que faz Descartes depender a lei moral e a possibilidade das coisas com tôdas as verdades lógicas e metafísicas (tese de Ockham) e a bondade da qual infere a veracidade das nossas faculdades cognoscitivas, e, portanto, a existência do nosso próprio corpo e do mundo exterior por elas irrefragàvelmente atestada. A veracidade divina, em última análise, é a garantia do critério da evidência e assegura a sua legitimidade. Um Deus sumamente bom e veraz não poderia permitir que a nossa inteligência errasse quando percebe o seu objeto

---

ment entreprendre de m'en defaire". *Discours de la Méth.*, VI. Dêste lugar se serve Mercier como confirmação de que a dúvida cartesiana era real e não sòmente ficticia. Cfr. Mercier, *Critériologie*, p. 17 e segs.

(110) Rep. à la 4ème object.
(111) *Médit.*, 3ème.
(112) *Médit.*, 3ème.
(113) *Ibid.*

clara e distintamente. "Je dois donc rejetter les doutes de ces jours passés comme hyperboliques et ridicules: car de ce que Dieu n'est point trompeur, il s'ensuit que je ne puis être trompé" (114). "Je reconnais parfaitement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la connaissance du vrai Dieu, en sorte qu'il faut le connaître avant de connaître rien autre chose" (115).

COSMOLOGIA — O mundo, portanto, existe. Mas que é o mundo? Matéria e movimento, responde Descartes. Com efeito, diz êle, luz, calor e som só existem como sensações; em si, são simples movimentos. As distâncias e as figuras dos corpos reduzem-se a relações e limites da extensão com a qual essencialmente se identifica a matéria. "Dai-me a extensão e o movimento, eu vos construirei o mundo" Com êstes dois elementos explicam-se todos os fenômenos do universo, não excluindo os fenômenos vitais das plantas e dos brutos que não passam de meros autômatos, destituídos de sensibilidade, verdadeiras máquinas, um pouco mais complexas que as fabricadas pela indústria humana. Destarte, a física, a química, a biologia e a própria psicologia animal ficam reduzidas a outros tantos capítulos de mecânica. Sem admitir os átomos pròpriamente ditos, o inovador francês rejuvenesce, na sua expressão mais radical, o mecanismo de Demócrito e Leucipo. Dêle, porém, se afasta na questão da origem do universo. A matéria não é eterna, como sonharam os atomistas gregos. Foi primitivamente criada por Deus como uma massa homogênea e essencialmente inerte. A esta massa comunicou o Primeiro Motor certa quantidade de movimento, que através das mais variadas transformações permanece constante e é causa de todos os fenômenos naturais (116).

PSICOLOGIA — O ponto de partida da psicologia cartesiana é a existência do pensamento. Penso, logo existo. Se cessasse totalmente de pensar, cessaria totalmente de existir. O pensamento é, pois, a essência da alma, *sum igitur praecise tantum res cogitans.* Por pensamento entende-se não só a representação intelectual, mas

---

(114) *Médit.*, 6ème.

(115) *Médit.*, 5ème.

(116) Leibniz corrigiu-o mais tarde demonstrando a invariabilidade não da quantidade de movimento, *mv* como dissera Descartes, mas da fôrça viva $\frac{mv2}{2}$. Não entramos aqui em mais pormenores, porque só estudamos em Descartes o filósofo. Como matemático, são bem conhecidos os merecimentos do fundador da geometria analítica. Como físico, cabe-lhe a glória de haver deixado vários trabalhos notáveis sôbre ótica, formulando, entre outras, a lei dos senos acêrca dos fenômenos de refração e de ter entrevisto, na sua lei de conservação do movimento, o grande princípio que, depois dos trabalhos de Carnot, Meyer e Helmholtz, é apresentado sob uma fórmula mais exata e completa com o nome de princípio de conservação da energia e domina tôda a física moderna. Não convém, ainda assim, exagerar o valor de Descartes como físico. O seu apriorismo desdenhoso de qualquer verificação experimental, inspira-lhe um método que é diametralmente oposto ao método das ciências de observação. "Tôda a minha física, diz êle, não passa de uma geometria... Em física não admito princípios que não sejam também recebidos em matemática a fim de poder provar com demonstração tudo o que dêles deduzo. *Princip. Philosoph.*, P. II, n. 64, Sôbre a física de Descartes, cfr. um valioso artigo de A. POULAIN, *La Physique de Descartes, Études*, Septembre, 1892; J. BERTRAND, *Journal des savants*, Sept. 1893; E. NAVILLE, *La physique moderne*, pp. 77-115.

tudo quanto cai sob o domínio da consciência — fenômenos sensitivos e afetivos, intelectivos e volitivos. Aplicando ao pensamento assim considerado a introspecção ou observação interna — único método possível na sua psicologia, conclui Descartes a espiritualidade da alma. O principal argumento desta tese é, para êle, a idéia clara e distinta da irredutibilidade absoluta entre o pensamento e o movimento, da incompatibilidade irreconciliável entre os atributos da coisa extensa e da coisa pensante.

Identificada destarte a essência da alma com o pensamento e posta a salvo a sua natureza espiritual, passa Descartes a estudá-la sob o duplo aspecto, passivo e ativo. No seu modo passivo, a alma é entendimento e revela-se pelas idéias que, segundo a sua origem, se classificam em inatas (117), adventícias e factícias conforme fazem parte da constituição do espírito, derivam do mundo exterior ou resultam da nossa atividade mental.

No seu modo ativo, a alma é vontade, atividade que se manifesta pelos dois atos de juízo e da decisão. Pelo primeiro, a vontade une ou separa duas idéias apresentadas pelo entendimento. Pelo segundo, escolhe livremente entre dois bens.

ANTROPOLOGIA — É fácil agora entender a nova antropologia. O homem é composto de alma e corpo. A alma é puro espírito, séde de todos os fenômenos conscientes. O corpo, com tôdas as funções vitais inconscientes é uma máquina, inteiramente sujeita às leis da mecânica. Como explicar então a união destas duas substâncias completas na unidade de uma só natureza? Difícil problema para Descartes. Nos apuros em que o entalou a sua psicologia ultra-espiritualista recorre a uma espécie de mediador plástico — os espíritos animais, fluido sutilíssimo, análogo ao fogo. É por meio dêstes espíritos que a alma, cuja sede é a glândula pineal, recebe as impressões internas (*passio*) e influi no corpo, modificando-lhe os movimentos (*actio*). Como se vê, a unidade substancial do homem fica sèriamente comprometida e o problema antropológico permanece insoluto. Numa longa correspondência epistolar com Isabel, princesa platina, que lhe pedia esclarecimentos sôbre a árdua questão, Descartes esforça-se por lhe resolver as dificuldades, declara inconcebível tal espécie de união e termina por confessar ingenuamente: "Je serais trop présomptueux, si j'osais penser que ma réponse doive entièrement satisfaire Votre Altesse". A nós tão pouco não satisfaz.

Em *moral*, Descartes não chegou a formular um sistema completo e original. Não oferece por isso, neste ponto, nenhum interêsse particular.

111. JUIZO SÔBRE DESCARTES — *A*. O principal merecimento de Descartes foi ter compreendido a necessidade de uma re-

(117) De outros lugares se colige que, para Descartes, mais que a idéia é inata na faculdade a disposição de a formar sem nenhum influxo externo.

forma filosófica, de ter restaurado a dúvida metódica (118), pondo assim côbro aos sistemas intemperantes da Renascença e de ter chamado de novo a atenção sôbre a evidência como critério da verdade (119).

B. Na sua parte construtiva foi menos feliz. Menosprezando a tradição (120) recaiu em vários erros que com um estudo menos superficial dos antigos houvera podido evitar. Começa por desnaturar a dúvida metódica transformando-a em dúvida universal, de cujo círculo férreo lògicamente nunca houvera podido sair. Comete depois um ilogismo evidente ao passar do estado de dúvida à primeira certeza, admitindo então como garantia da verdade de sua intuição primitiva — *cogito, ergo sum* — a mesma evidência que não fôra suficiente para salvar da dúvida as verdades matemáticas e os *primeiros princípios. Não tinha porventura* Descartes idéia clara e distinta de que dois e dois são quatro?

Um paralogismo flagrante vicia ainda o método cartesiano. A existência de Deus nêle representa o importante papel de fundamento lógico de tôda certeza. Ora, Descartes prova a existência de Deus pressupondo a veracidade de suas faculdades e prova a veracidade destas mesmas faculdades pela bondade divina. O círculo vicioso é manifesto e constitui um exemplo típico de teoria circular da certeza. Muito fundada, pois, é a crítica de Leibniz: "Ille (Cartesius) dupliciter peccavit, nimium dubitando et nimium facile a dubitatione recedendo".

C. A sua teodicéia encerra uma afirmação vigorosa da existência de Deus, e é uma das partes mais importantes e fundamentais de tôda a sua filosofia. Fôra, porém, para desejar que lhe cimentasse o grandioso edifício em mais sólidos e profundos alicerces. A prova ontológica já a rejeitara S. Tomás como ilegítima.

D. A psicologia é ultra-espiritualista e, por isso, frágil. Espiritualizar tôda a atividade consciente até os fenômenos de sensibilidade é oferecer ao materialismo ansa de uma refutação fácil e parcialmente vitoriosa.

---

(118) A dúvida metódica não é, com efeito, como pensam alguns, uma criação do filósofo francês. Foi inculcada e praticada por Aristóteles, S. Agostinho, S. Tomaz e os grandes escolásticos. Aristóteles: "Antes de empreender a solução dum problema, convém começar por bem duvidar e investigar tôdas as dificuldades que o envolvem". *Metaphy.*, III. S. Agostinho põe nos lábios de Evódio estas palavras: "Quanquam haec inconcusse fide teneam, tamen quia cognitione (*scilicet scientifica*) nondum teneo ita quaeramus quasi omnia incerta sint" *De lib. arb.*, L. II, c. II. E' sabido como S. Tomaz propõe sempre as questões em forma dubitativa: utrum Deus sit, utrum anima humana sit incorruptibilis, e, antes de as resolver, lhes enumera escrupulosamente as principais dificuldades. Cfr. *S. Theol.*

(119) S. Tomaz: "Certitudo quae est in intellectu est ex *ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur*" III *Sent.*, D. 23. q. 2 a. 2 *Cfr. De Verit.* q. 16, a. 2; q. 11, a. 1; *S. Theol.*, I p. q. 82, a. 2. Ad cujus evidentiam etc., repete êle a cada passo em suas obras.

(120) A. Gassendi declara Descartes "qu'il ne s'inquiète pas même de savoir s'il y a eu des hommes avant lui et qu'il va philosopher comme s'il était seul au monde". Ao que ponderadamente acrescenta Lahr: "Le châtiment ordinaire de ceux qui ne veulent rien répéter de ce qui a été dit avant eux, est de dire ce que personne ne répétera après eux. C'est la loi du talion". O estado de decadência em que então se achava a escolástica, se atenua a culpa de Descartes, não lh'a redime de todo. Os gênios são águias que enxergam mais longe e mais profundo que o vulgo. Cumpria-lhe desembaraçar o ouro da ganga que o envolvia e não desherdar o espírito humano do precioso tesouro de verdades que lhe haviam legado as gerações passadas.

E. Mais diretamente levam ao materialismo as suas doutrinas cosmológicas, que reduzem as mais elevadas manifestações da vida animal a simples fenômenos mecânicos explicáveis pela matéria e movimento. O único baluarte que Descartes opõe à irrupção completa do materialismo mais radical é a espiritualidade da alma humana.

F. O êrro capital, porém, que vicia tôda a filosofia do grande reformador francês foi um êrro de método: o apriorismo exagerado com evidente menosprêzo da observação e da experiência, a pretensão ridícula de aplicar ao estudo concreto da natureza o método das ciências abstratas. Com as três idéias de perfeição, pensamento e extensão julga êle poder construir dedutivamente a teodicéia, a psicologia e a cosmologia como, com as primeiras noções de espaço, se constrói tôda a ciência geométrica. É o matemático a dominar e absorver por tôda a parte o filósofo. Teve razão V. Cousin quando escreveu: "Le démon de la géométrie fut le mauvais génie de Descartes".

Contudo, apesar dêstes graves defeitos, a obra filosófica de Descartes é trabalho de um gênio de incontestável valor, e lhe há de assegurar para sempre um lugar de honra na galeria dos grandes pensadores da humanidade.

BIBLIOGRAFIA

Obras completas de Descartes: — ed. lat. Amsterdam 1650; ed. francesas, Paris 1701; 1724; 1824-26 (Victor Cousin); — ult. edição de Adam e Tannery, 12 vols., 1897-1910 — L. LIARD, *Descartes*², Paris, 1903; — A. FOUILLÉE, *Descartes*, Paris, 1893; — E. S. HALDANE, *Descartes, his life and time*, London, 1905; — *A. Hoffmann, R. Descartes*, Stuttgart, 1923; — K. JUNGMANN, *R. Descartes*, eine Einführung in seine Werke, Leipzig, 1908; — L. DÉBRICON, *Descartes*, Paris, 1909; — O. HAMELIN, *Le système de Descartes*, Paris, 1910; — M. FRISCHEISEN-KOEHLER, *R. Descartes*², Leipzig, 1923, — DENYS COCHIN, *Descartes*, Paris, 1913; — KUNO FISCHER, *Descartes* Leben, Werke u. Lehre, Heidelberg, 1921; — J. CHEVALIER, *Descartes*, Paris, 1921; — *Revue de métaphysique et de morale*, Juillet, 1896 (todo êste número é consagrado a Descartes); — H. GOUHIER, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924; — J. MARITAIN, *Le songe de Descartes*, Paris, 1932; — FR. OLGIATI, *Cartesio*, Milano, 1934 — ID., *La filosofia di Descartes*, Milano, 1937; — *Cartesio nel terzo centenario del Discorso sul metodo*, Milano, 1937 (obra coletiva).

ARTIGO II

FRANCISCO BACON (1561-1626)

112. VIDA E OBRAS — Natural de Londres, F. Bacon dedicou-se cedo ao estudo da jurisprudência e subiu pelos degraus da política até o cargo de Chanceler do Reino, agraciado por Jaime I com os títulos de Barão de Verulamo e Visconde de S. Albano. Parece, porém, que a sua integridade moral não estava à altura de tão elevadas dignidades. Acusado de concussão e peculato, foi pelo Parlamento condenado a uma multa avultada e à prisão na Tôrre de

Londres. Perdoado pelo rei, acolheu-se à vida particular, empregando o resto dos dias na composição de suas obras. Morreu em 1626.

Sua obra filosófica mais importante é a *Instauratio Magna,* da qual foram terminadas apenas as duas primeiras partes: *De dignitate et augmentis scientiarum* (ed. inglêsa 1605; latina 1623) e *Novum Organon* (1620). A obra completa devia abranger seis partes.

113. DOUTRINAS FILOSÓFICAS — Sem a envergadura de Descartes, Bacon assume, como êle, a atitude de reformador. Sua aspiração é reedificar tôda a ciência sôbre novas bases. A vida, porém, não lhe bastou para a construção completa do premeditado sistema. No que escreveu, preconiza apenas um método, cujo emprêgo, a seu ver, levará à formação de uma nova filosofia que será interpretação fiel da natureza e não antecipação apriorística da realidade. Tal o objeto das primeiras partes da *Instauratio magna.*

A. No livro *De dignitate et augmentis scientiarum,* começa por dar uma vista geral das ciências de seu tempo, classificando-as segundo as faculdades da alma em: a) *ciências da memória* ou *históricas,* compreendendo a história civil e a natural; b) *ciências da imaginação* ou *poéticas,* abraçando a poesia definida como imitação arbitrária da história; c) *ciências da razão* ou *filosóficas,* abrangendo a teologia sagrada ou revelada (portus et sabbatum humanarum contemplationum omnium) e a filosofia natural que por sua vez compreende a filosofia primeira ou estudo dos axiomas e princípios gerais das ciências e a filosofia especial cujo tríplice objeto é Deus, a natureza e o homem (121).

B. O *Novum Organon,* contraposto ao Organon de Aristóteles como novo instrumento lógico para a interpretação da natureza, compreende duas partes.

Na primeira, *pars destruens,* impugna o uso do silogismo como estéril no estudo das ciências da natureza (astringit sensum, non res) e indica as causas de êrro que constituem um obstáculo à interpretação dos fatos. Na sua linguagem imaginosa êle as chama fantasmas — *idola* — e as divide em quatro categorias: 1) *idola tribus* ou preconceitos comuns a tôda espécie humana, como a tendência ao antropomorfismo; 2) *idola specus,* ou preconceitos individuais, oriundos do caráter, da educação e das leituras de cada um; 3) *idola fori* ou preconceitos provenientes do comércio social ou da imperfeição da linguagem; 4) *idola theatri,* preconceitos originados da autoridade dos mestres e escolas filosóficas.

Na segunda parte, *pars informans,* propõe o verdadeiro método científico ou indutivo. "Spes est una in inductione vera" (122). Inculca o uso da observação e da experimentação, ensinando para melhor apanhar o nexo casual dos fatos o chamado *método das coincidências constantes.* Descendo mais ao particular aconselha o em-

(121) "A natureza, diz Bacon, revela-se à inteligência como um raio direto. Deus como um raio refratado através das criaturas, o homem manifesta-se a si mesmo como um raio reflexo". *De dign. scient. L. III, c. I.*

(122) *Nov. Org.* I. 14.

prêgo de registros ou tabelas; a) de *presença,* contendo os casos em que se dá um fenômeno; b) de *ausência,* contendo aquêles em que o fenômeno não se realiza; c) *de gradações,* onde se notam os casos de variação do fenômeno. Com o auxílio destas tabelas podem verificar-se os princípios: posita causa, ponitur effectus; sublata causa, tollitur effectus; variante causa, variatur effectus. Por êste caminho chega-se ao verdadeiro conhecimento científico, que é o conhecimento pelas causas: vere scire, per causas scire. Dêste estudo das causas, porém, devem excluir-se em física as causas finais (123) porque são objetos da metafísica superior. Só as causas formais ou leis que regem os fenômenos são objetos das ciências de observação.

114. JUÍZO SÔBRE BACON — O incontestável merecimento de Bacon foi ter dado à indução um caráter prático e preciso e de haver insistido sôbre a necessidade da experiência e da investigação ativa e pessoal para o conhecimento da natureza. Esta glória, porém, foi demasiadamente encarecida por muitos que chegaram a considerá-lo como autor do método indutivo e criador da ciência moderna, nos seus processos lógicos.

A história imparcial já lhes vai reduzindo os excessivos encômios às modestas proporções da realidade. "Bacon fut simplement un baromètre qui annonça le beau temps et parce qu'il annonça on crut qu'il l'avait fait" (J. De Maistre). É ainda de De Maistre o dito chistoso: "si on veut le comparer à un soleil il faut convenir que lorsque ce soleil s'est levé, il était au moins dix heurs du matin". Foram, sobretudo, Leonardo da Vinci, Tycho-Brahe, Copérnico, Keppler e Galileu, que traçaram às ciências de observação seu verdadeiro caminho (124). Bacon desconhece ou aprecia injustamente os trabalhos dêstes sábios, sobretudo as descobertas de Copérnico e Galileu, seu contemporâneo. Pelo entono com que tratava questões científicas mal sabidas, dêle disse Harvey que "falava da ciência como um Lord Chanceler".

Bacon é ainda extremamente injusto com a antiguidade (125), averbando os seus melhores filósofos de "teósofos delirantes" (Pla-

(123) Talvez Bacon, como Descartes, fôsse levado a excluir as causas finais em oposição ao exagêro de certos averroístas que a fins arbitrários e aprioristicamente preconcebidos, pretendiam ajustar a realidade dos fatos. Bacon caiu no excesso oposto. As causas finais são do domínio da física e o seu conhecimento ressalta naturalmente das leis e ordem dos fenômenos. Assim o entendiam os fundadores da ciência moderna: Galileu, Newton e Leibniz. Assim o entendem, de fato, os sábios contemporâneos ainda que não raro o neguem de palavra. Porventura o anatomista que descobre um nervo não lhe indaga a finalidade no organismo? Não foi, porventura, refletindo na finalidade das válvulas que acabara de observar nas veias que Harvey chegou à descoberta da circulação? Não foi partindo de idéias teleológicas que Colding e Mayer descobriram as leis fundamentais da termodinâmica?

(124) Sem ser naturalista, já Suarez, antes de Bacon, seu contemporâneo, inculcava a necessidade da experiência rigorosa, "prout includit multorum singularium intuitionem et collationem "ac inductionem". Eis, a propósito, um texto notável da sua metafísica: "Alia denique sunt principia particularia et propria singularum scientiarum et de his verisimile est necessarium esse experimentum et collationem multorum singularium ad firmum et evidentem assensum eorum. Denique in his tanta fere sempre est difficultas, ut vix perveniatur ad assensum proprium principiorum per se notum de illis habendum, sed inductione et notitia a posteriori sistatur; ergo signum est ad obtinendum assensum evidentem ex ipsorum terminorum rationibus probe cognitis multam esse necessariam experientiam. *Disp. Metaph.*, D. I. s. 6., n. 20.

(125) "Quot philosophiae receptae aut inventae sunt tot fabulas censemus". *Novum Organon.* Lib. I. Aphor. XLIV. "De antiquitate opinio negligens omnino est". Ibidem.

tão) ou de "detestáveis sofistas' (Aristóteles). Suas sátiras contribuíram para deprestigiá-los e afastar os espíritos do estudo direto dos grandes mestres.

É ainda de todo ponto injustificável a aversão que mostra ao silogismo. Cada método tem seu uso. Se a aplicação exclusiva do método dedutivo às ciências experimentais é condenável por inclinar os espíritos a adivinharem a realidade em vez de a observarem, a sua proscrição absoluta acarretaria a ruína de todo o conhecimento científico sem excluir o obtido por via de indução cujo valor lógico repousa, em última análise, na dedução. Neste ponto, o contraste entre Bacon e Descartes é frisante. Um, só reconhece os foros do método indutivo, outro leva o culto da dedução ao excesso de desconhecer a importância da experiência nas ciências da natureza. No entanto, por uma destas, que parecem ironias da história, mais deve a física ao matemático de Turenna do que ao Lord inglês que, grande preconizador dos métodos experimentais, não deixou seu nome ligado a nenhuma descoberta ou invenção importante (126).

A acusação de ateísmo formulada por alguns contra o filósofo inglês é destituída de fundamento. Bem conhecida é a sua sentença; "se o estudo superficial da filosofia inclina talvez o homem ao ateísmo, um estudo profundo aproxima-o de Deus" (127). Outros, mais freqüentemente, o fizeram rematado sensista. Foi ainda exagêro. Bacon distingue claramente a faculdade intelectual das sensitivas e condena "secundum sensum philosophantes". (128). Não há escurecer que sua filosofia é de orientação acentuadamente empírica e não é sem motivo que o consideram ordinàriamente os historiadores como o pai do empirismo moderno.

BIBLIOGRAFIA

Obras completas de BACON: Amsterdam, 1633; — London, 1740 e 1765; 1825-34; 1846; — 1857-59 ediç. lat. Frankfurt, 1666; — Amsterdam, 1684 e 1730; — Leipzig, 1694; — J. DE MAISTRE, *Examen et la phil. de Bacon*, Paris, Lyon, 1836, 1873; — BARTHÉLÉMY ST. HILAIRE, *Étude sur F. Bacon*, Paris, 1890; — CH. ADAM, *Philosophie de F. Bacon*, Paris, 1890; — KUNO FISCHER, *Fr. Bacon von Verulam*, Leipzig, 1875; — P. LEMAIRE *F. Bacon*, Paris,

(126) "Ceux qui ont fait le plus de découvertes dans la science sont ceux qui ont le moins connu Bacon, tandis que ceux qui ont le plus lu et médité ses ouvrages n'ont rien produit dans ce genre". Estas palavras de Cl. Bernard aplicam-se antes de tudo ao próprio Bacon. Apesar de munido do seu "novum organon", o ilustre chanceler não só não abriu caminhos desconhecidos nem revelou novos segredos da natureza, mas nem sequer conseguiu libertar-se dos preconceitos vulgares do seu tempo. Em algum lugar de suas obras põe êle muito sèriamente a questão: por que a salamandra apaga o fogo? (Alberto Magno no século XIII já reduzira à fabula essa crença antiga). E responde aprumado: Porque existe "vis extinctiva in corpore illius animalis quae ignem suffocat" *Sylva Sylvarum*. Centúria IX 860. Ah! Molière! — Ouçam ainda esta definição: "O movimento de *fuga* é aquêle pelo qual os corpos, em virtude de certa antipatia, *fogem ou põem em fuga* as substâncias inimigas, e delas se separam recusando qualquer mistura". *Novum Org.* L. II, parágrafo 48. — Bacon, é verdade, não é sempre assim, mas o ter sido assim alguma vez no século XVIII!

(127) Verum est... leves gustus philosophiae movere forte ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. *De dig. scient.*, L. I, initio. Em outro lugar: Nemo Deum non esse credit, nisi is, cui Deum non esse expedit. *Essays*, c. 16.

(128) "Sensui non derogamus sed ministramus; et intellectum non contemnimus sed regimus". *Novum Organon*, Lib. I. Cfr. AUGUSTO CONTI, *Storia della filosofia*, t. II, p. 294.

1914; — G. SORTAIS, *La philosophie moderne*, t. I, Paris, 1920; — G. L. FONSEGRIVE, *François Bacon*, Paris, 1893; — C. L. CRAIK, *Bacon, his Writings and his Philosophy*, 3 vols., London, 1846-60; — J. NICHOL, *Francis Bacon*, his life and Philosophy, 2 vols., London, 1888-1889; — A. LEVI, *Il pensiero de Francesco Bacone*, Torino, 1926; — Bibliografia: SORTAIS, *op. cit. p.* 544-48.

ARTIGO III

EVOLUÇÃO DA FILOSOFIA DE DESCARTES

115. INFLUÊNCIA DE DESCARTES — Larga e profunda foi a influência exercida por Descartes em tôda a filosofia moderna. No século XVIII, século áureo da literatura francesa, quase tôdas as inteligências de escol viveram do seu pensamento. A superioridade indiscutível do seu gênio, a sinceridade de suas convicções, fruto de *longo* e paciente meditar, o elevado cunho espiritualista de suas especulações, a auréola de físico e de matemático que lhe cingia a fronte, por um lado, e, por outro, em contraste, a decadência da filosofia tradicional nos dois séculos precedentes e a fermentação geral dos ânimos ávidos de independência explicam fàcilmente êste raro prestígio intelectual a cujas seduções não se furtaram aquêles mesmos que o combateram. FÉNELON e BOSSUET, se bem confutassem muitas idéias cartesianas e se mostrassem afeiçoados às doutrinas escoláticas, ressentiram-se, em vários pontos, de seu influxo. Mais ardentes defensores encontrou o cartesianismo na escola jansenista de Port-Royal, onde se distinguiram ARNAULD (1612-1694) e NICOLE (1625-1695), autores de uma Lógica célebre. PASCAL (1623-1662), brilhante apologista católico, eivado, nos últimos anos de idéias jansenistas, excede-se no uso da dúvida metódica, comprazendo-se em acerbas e por vêzes injustas invectivas contra a razão humana.

Mas os discípulos mais célebres de Descartes, que desenvolveram suas idéias até às últimas conseqüências e mais profundos vestígios deixaram na história do pensamento, foram Malebranche, Spinoza e Leibniz.

§ 1.º — Malebranche — Ontologismo

116. VIDA E OBRAS — Nicolau Malebranche, nascido em Paris, em 1638, entrou jovem para a Congregação do Oratório, onde a leitura das obras de Descartes decidiu sua vocação filosófica. Faleceu em 1715, após uma calorosa discussão com o idealista Berkeley.

Suas obras mais importantes são: *Recherche de la vérité* (1675), um dos tratados mais completos sôbre o êrro, suas causas e remédios, e *Méditations metaphysiques et chrétiennes* (1683). Como Descartes, muito contribuiu, também êle, com a espontaneidade elegante e linguagem tersa de seus escritos, para a formação do estilo claro e nítido, que tanto caracteriza a prosa francesa.

117. DOUTRINAS FILOSÓFICAS — Na sua filosofia, Malebranche segue com fidelidade a Descartes, ilustrando-lhe as idéias e desenvolvendo, até a plena maturação, os germes do ocasionalismo e ontologismo latentes nos princípios do mestre. São estas as duas teorias que lhe são características.

A. Ocasionalismo (129). Descartes declara a matéria inerte e destituída de verdadeiras fôrças, reduzindo tôda a atividade finita à simples transmissão e modificação de movimento. Malebranche atira a barra mais longe; nega, de todo, a causalidade às criaturas. Só Deus é verdadeira causa. Os seus finitos são apenas "causas ocasionais", isto é, ocasião para o exercício da causalidade infinita, que, única e imediatamente, produz todos os efeitos.

B. *Ontologismo*. O ontologismo ensina a visão imediata e intuitiva de Deus, e, nesta luz divina, o conhecimento de todos os sêres. Em Malebranche, o sistema é uma conseqüência de seu ocasionalismo e da separação cartesiana entre a matéria e o espírito. Rejeitadas as idéias inatas que Descartes admitira e excluída a possibilidade de qualquer comércio causal entre os objetos e a inteligência, fôrça é recorrer a um intermediário para explicar o conhecimento do mundo exterior. Deus é êsse intermediário, diz Malebranche. N'Êle vemos as idéias eternas de tudo o que é, "nous voyons toutes choses en Dieu" (130). Desaparecessem todos os corpos, vê-los-íamos ainda do mesmo modo, nos seus arquétipos eternos. Só pela revelação, pois, podemos ter certeza da existência do universo sensível. As reminiscências de Platão são aqui evidentes. O "lugar inteligível", *τόπος νοητός* do idealista grego identifica-se para Malebranche, como já para S. Agostinho, com a essência divina. A contemplação direta da Essência infinita explica, então, todo o conhecimento intelectual.

118. JUÍZO SÔBRE MALEBRANCHE — É inútil observar que tais teorias, em aberta oposição com os dados imediatos e evidentes da consciência, são, de todo, privadas de fundamento e levam naturalmente ao panteísmo. Com efeito, por que não identificar logo com Deus estas criaturas inúteis, incognoscíveis em si mesmas e destituídas de tôda atividade? Mais. Se as nossas idéias são a essência divina diretamente contemplada, quando as identificamos, nos juízos afirmativos, com os sêres finitos e indivíduos, não confundimos, porventura, numa identificação panteísta, as realidades contingentes com o Ser necessário? Só a fé deteve o piedoso oratoriano na orla do abismo, em que lògicamente o iam precipitando as suas teorias. Spinoza não teve esta salvaguarda. Entre o panteísmo dêste e os princípios da filosofia de Descartes, Malebranche estabelece a transição histórica.

---

(129) Antes de Malebranche já *Arnoldo Geulincx* (1624-1669) na Holanda, havia ensinado o ocasionalismo, mas o seu nome eclipsado pelo do célebre oratoriano permaneceu na penumbra.

(130) Referindo-se a esta teoria e a êste texto disse Faydit, num epigrama de graça pesada: Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou.

BIBLIOGRAFIA

MALEBRANCHE, *Oeuvres*, 11 vols., Paris 1712; — nouv. edit. par J. Simon, 4 vols., Paris, 1871 (incompleta); — OLLÉ-LAPRUNE, *La Philosophie de Malebranche*, 2 vols., Paris, 1870-72; — M. NOVARO, *Die Philosophie des Malebranche*, Berlin, 1899; — H. JOLY, *Malebranche*, Paris, 1901; — H. GOUHIER, *La vocation de Malebranche*, Paris, 1926; — ID., *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, 1926; — *Revue de métaphysique et morale*, janv., 1916, todo êste número consagrado a Malebranche; — L. BRIDET, *La théorie de la connaissance dans la phil. de Malebranche*, Paris, 1929; — R. W. CHURCH, *A study on the Philosophy of Malebranche*. London. 1931.

§ 2.° — Spinoza — Panteísmo

119. VIDA E OBRAS — Filho de hebreus portuguêses, nasceu Baruch Spinoza em Amsterdam (1632), onde fêz seus primeiros estudos. Dedicando-se à filosofia, após a leitura das obras de Descartes, foi mais tarde, pela heterodoxia de suas opiniões solenemente excomungado da sinagoga. Refugiou-se, então, em Haia e aí passou os restos de seus dias na humilde ocupação de polidor de lentes. Recusou uma pensão oferecida por Luiz XIV e a cadeira de filosofia de Heidelberg, que lhe propusera o eleitor palatino, morrendo em 1677, como vivera, na independência de uma pobreza honrada.

Suas obras principais são: *Tractatus theologico-politicus* (1670) e *Ethica more geometrico demonstrata* (póstuma).

120. DOUTRINAS FILOSÓFICAS — Spinoza constrói um sistema completo de filosofia, subordinando a teoria à prática, a especulação à moral. A questão da felicidade humana é a que mais o preocupa e, por isso, *Ética* é o título de seu grande tratado metafísico. Os dissabores particulares de uma vida atribulada explicam esta orientação geral do seu pensamento.

A. Deus, substância única. Atributos — O ponto de partida de Spinoza é uma definição equívoca da substância proposta por Descartes, à qual êle acrescenta as de atributo e modo (131). Destas três noções formuladas *a priori*, deduz êle tôda a sua metafísica por meio de teoremas, axiomas e corolários à maneira de "geometria sem figuras", como já disse alguém. A substância é uma só, necessária, eterna, infinita — Deus (132). Dentre os infinitos atributos de que é dotado, só dois nos são cognoscíveis; a extensão e o pensamento. *Deus est res cogitans, Deus est res extensa*, são para a mente humana dois aspectos antitéticos de uma mesma realidade infinita.

---

(131) Per *substantiam* intelligo id quod in se est et per se concipitur hoc est, id. cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat. Def. III. Desta definição Spinoza infere que: a) a substância não tem causa; do contrário, por ela se conceberia; b) é infinita; senão seria concebida por outra coisa que a limitaria; c) é única porque se existisse outra, esta limitaria a primeira.

Per *attributum* intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens. Def. V.

(132) Para provar a existência de Deus — substância única, serve-se Spinoza, entre outros, do argumento ontológico, cuja maior é por êle assim enunciada: Id necessario existit cujus nulla ratio vel causa datur quae impedit quominus existat.

B. Modos da substância. Todos os outros sêres do universo são modos ou modificações finitas dos atributos da substância infinita. Os corpos são modos de extensão, os espíritos, modos de pensamento. Entre estas duas manifestações modais da substância infinita corre um rigoroso paralelismo de tal forma que a cada manifestação de pensamento corresponde uma manifestação de extensão. *Idem est ordo idearum et ordo rerum* (133). Assim, no homem, a alma e o corpo são os dois aspectos de pensamento e extensão, sob os quais concebemos uma única realidade determinada. A totalidade dos modos finitos constitui a *natura naturata* em oposição à substância infinita, *natura naturans.*

Tal em suas linhas fundamentais o panteísmo de Spinoza.

Deus é a causa imanente de quanto existe (134). Sua evolução eterna obedece à lei férrea de uma inflexível necessidade, inerente à própria natureza. "Non datur contingens in rerum natura". A palavra livre, que, por vêzes se encontra em Spinoza, significa apenas independente de determinação *extrínseca.*

C. Teoria do conhecimento — Passando ao estudo mais pormenorizado do homem, composto, como já vimos, de uma dupla série paralela de modos de pensamento e de extensão, distingue Spinoza, no conhecimento três fases ou graus: a) *imaginação,* conhecimento insuficiente, fragmentário, individual dos modos finitos; b) *razão,* conhecimento dedutivo das leis gerais e princípios comuns, mais perfeito por que nos representa as coisas *sub specie quadam aeternitatis* — é o conhecimento dos atributos; c) *intuição,* de todos o mais perfeito porque nos representa as coisas *sub specie quadam aeternitatis* dar lugar à contemplação de tôdas as coisas *sub specie aeternitatis,* na visão direta e compreensiva da substância única.

D. Moral — A moral do sistema é paralela à teoria psicologia do conhecimento. Em tôdas as coisas finitas há um impulso à própria conservação, um *conatus existendi* que lhes constitui a essência. Êste impulso, quando acompanha o primeiro grau de conhecimento, assume a forma de *emoção.* Agindo pelas emoções (em cuja análise e classificação Spinoza revela notável agudeza de penetração psicológica) o homem acha-se num *estado de escravidão.* Para atingir o *estado de liberdade,* cumpre-lhe elevar-se ao conhecimento científico no qual às emoções sucede a *vontade.* Convencida então a inteligência da inexorabilidade das leis naturais identifica-se com a necessidade universal e assim de todo se liberta do jugo das paixões. O último grau de emancipação moral do homem e em que reside sua suprema beatitude corresponde à intuição da divina substância e consiste no *amor intelectual* de Deus e na feliz imortalidade.

Êste último conceito de imortalidade pessoal reduzida, talvez, à persistência das idéias cujo objeto participa de algum modo da eternidade, é incerto e hesitante e não responde às doutrinas metafísicas precedentes.

(133) Ética, P. II, Prop. 7.
(134) Deus est rerum omnium causa immanens.

Pelo exposto vê-se que, na moral lembra Spinoza aos estóicos como já em metafísica lembrara aos neoplatônicos e a G. Bruno.

A liberdade, porém, de que êle nos fala não passa de uma palavra ôca de sentido, e, por isso, sua moral é pràticamente nula. Na realidade lógica do sistema, onde tudo é sujeito ao mais infrangível determinismo, não há lugar para a atividade moral. Bem o dizem estas palavras suas: "Como o peixe é feito para nadar e a ave para voar, assim tem o sábio o direito de fazer o que lhe dita a razão e o insensato, outrossim, o de pôr em prática quanto lhe aconselha o apetite. Um e outro vivem em conformidade com a própria natureza".

E. Política — Em política, o filósofo holandês reproduz as teorias de Hobbes que logo exporemos, dêle, porém, apartando-se na determinação da melhor forma de govêrno, que para Spinoza é a república, não o despotismo como pretendia o inglês.

121. JUíZO SÔBRE SPINOZA — Pelo método geométrico transladado para a filosofia, pelo apriorismo de suas especulações, pelo desprêzo da tradição e pela antítese entre a extensão e o pensamento, Spinoza mostra-se verdadeiro discípulo de Descartes. Quanto ao conteúdo doutrinal de seu sistema parece, à primeira vista, haver entre os dois filósofos irredutível contraste. A divergência, porém, aparecerá talvez menos profunda se atentarmos mais à tendência dos princípios cartesianos, já exageradamente acentuada por Malebranche, do que ao enunciado formal de suas conclusões. Com esta ressalva podemos convir com Leibniz, em que Spinoza se limita a cultivar as sementes do cartesianismo (135).

Encarada diretamente, a filosofia de Spinoza, além de esbarrar no cúmulo de contradições inevitáveis a qualquer forma de panteísmo que tenta, num esfôrço impossível, a conciliação dos inconciliáveis, incorre também em outras incoerências graves a que, talvez, se pudera esquivar.

A derivação do múltiplo do uno pela teoria dos modos, a tentativa de emancipar o homem conservando-o sujeito ao determinismo de uma evolução fatal, a construção de uma moral sôbre a mais absoluta necessidade, são outras tantas teorias que não escapam à condenação de uma lógica rigorosa.

Dêstes múltiplos e contraditórios aspectos das doutrinas de Spinoza provém a diversidade de apreciações que se têm feito de sua filosofia.

---

(135) Não nos atrevemos, pois, a afirmar que o panteísmo do filósofo holandês seja o resultado *lógico* da filosofia cartesiana. Que *historicamente* Descartes tenha preparado Spinoza e influído intelectualmente na orientação de seu pensamento, de pleno acôrdo. Mas que haja entre os dois sistemas uma relação rigorosa de causa a efeito, um nexo de absoluta necessidade como o que liga uma conclusão às suas premissas é o que não vemos evidentemente, ainda que outros o tenham, talvez, levianamente afirmado.

BIBLIOGRAFIA

A melhor edição das obras completas de Spinoza é a de J. VAN VLOTEN et J. P. N. LAND, 4 vols., Hagae, 1914; — ST. VON DUNIN-BORKOWSKI, *Spinoza*, 4 vols., Münster, 1910-1933 (Obra capital); — T. CAMERER, *Die Lehre Spinoza's*, Stuttgart, 1914; — J. STERN, *Die Philosophie Spinoza's*, Stuttgart, 1921; — J. R. KAIM, *Die Philosophie Spinoza's*, München, 1921; — P. L. COUCHOUD, *Bénoit de Spinoza*, Paris, 1902; — PH. BORELL, *Benoit Sp.*, Paris, 1911; — CH. BELLANGÉ, *Spinoza et la phil. moderne*, Paris, 1912; — F. POLLOCK, *Spinoza, his life and philosophy*, London, 1912; — C. CIPRIANI, *Spinoza*, Sassari, 1914. — V. DELBOS, *Le Spinozisme*, Paris, 1916; — A. GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, Firenze, 1923; — P. SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, 1936. A bibliografia sôbre Spinoza é muito rica, cfr. UEBERWEG, *Grundriss*, t. III, p. 664-673.

§ 3.º — Leibniz — Monadismo e harmonia preestabelecida

122. VIDA E OBRAS — Nasceu Godofredo Guilherme Leibniz em 1646, na cidade de Leipzig. Desde os mais verdes anos deu-se com alma ao estudo da ciência, passando os dias em sérias leituras, na rica biblioteca que lhe deixara seu pai, antigo professor da Universidade. Aos 20 anos, empreendeu uma série de viagens pela Europa, entrando em relações diretas com os maiores sábios de seu tempo, Newton, Huyghens, Malebranche, Spinoza, Arnauld, Boyle, Collins, com alguns dos quais manteve mais tarde assíduo comércio epistolar. Em 1675, nomeado conservador da biblioteca de Hannover perseverou no cargo durante 40 anos até à morte ocorrida em 1716.

Leibniz é um gênio portentoso na universalidade de seu saber. Historiador, filólogo, jurisconsulto, matemático (com Newton divide a glória de fundador do cálculo infinitesimal) filósofo e teólogo, excele em tôdas estas disciplinas e em mais de uma é mestre exímio dos que sabem. De caráter, era bondoso e conciliador e, se não chegou a ser católico, envidou esforços para aproximar de Roma os luteranos, entretendo, neste intuito, importante correspondência com Bossuet.

Suas idéias filosóficas acham-se disseminadas em várias obras, opúsculos, memórias e epístolas. São mais dignos de menção os tratados: *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704), contra as teorias ideológicas de Locke; *Essais de theodicée* (1710), refutação das objeções de Bayle contra a Providência e *Monadologie* (1714), exposição sumária da sua filosofia da natureza.

123. DOUTRINAS FILOSÓFICAS — Apesar da energia de suas protestações (136), Leibniz é ainda, pelo método e pela tendência geral de seu pensamento, um discípulo de Descartes, mas

(136) "Fateor me nihil esse minus quam cartesianum".

discípulo independente e genial como Aristóteles fôra de Platão e Tomás de Aquino de Alberto Magno.

Vendo as conseqüências arriscadas que encerravam os princípios cartesianos plenamente desenvolvidos por Malebranche e Spinoza, Leibniz volta ao mestre e corrige-lhe mais de uma teoria fundamental, restabelecendo como princípio inconcusso a veracidade natural do conhecimento, suprimindo a antítese exagerada entre a matéria e o espírito, modificando a noção de substância e restituindo parcialmente a atividade aos sêres criados.

COSMOLOGIA — *A. Monadologia.* A concepção cartesiana dos corpos como substâncias extensas e inertes, Leibniz opõe o dinamismo monadológico. Tôda substância é essencialmente ativa, *quod non agit nec existit,* e como a fôrca é simples, os corpos constam de elementos inextensos e ativos. Estas unidades simples de fôrças chamam-se *mônadas*. Sua atividade é exclusivamente imanente, não havendo, portanto, entre os sêres criados verdadeira reciprocidade de ação. (Influência incônscia de Malebranche a quem Leibniz impugna). De dois modos, principalmente, manifesta-se esta atividade interna: pela *percepção,* representação mais ou menos viva que transforma cada mônada em um como espelho vivo de todo o universo e pela *apetição*, espécie de esfôrço pelo qual cada mônada tende à própria perfeição, passando de um estado a outro.

Não há duas mônadas perfeitamente iguais. A sua imensa série dispõe-se, segundo o grau de atividade representativa em escala hierárquica onde, em virtude do princípio de continuidade: natura non facit saltus, as transições se operam insensìvelmente. Nesta escala, Leibniz distingue quatro grandes ordens: 1.ª *mônadas nuas* que constituem o reino mineral e as plantas, dotadas de representação inconsciente (panpsiquismo); 2.ª) *mônadas sensitivas,* capazes de representação consciente ou apercepção; constituem as almas dos brutos; 3.ª *mônadas racionais* ou almas humanas, enriquecidas de conhecimento científico e consciência reflexa; 4.ª) *mônada suprema* ou Deus, absolutamente perfeita, causa eficiente de tôdas as outras.

B. Harmonia preestabelecida — Resta ainda um problema cosmológico. Negada às mônadas a faculdade de agirem transitivamente, umas sôbre as outras, como explicar a ordem do universo? Leibniz responde com a célebre teoria da harmonia preestabelecida. Deus ab aeterno, regularizou tôdas as ações das mônadas por tal forma que se correspondessem como se realmente houvesse entre elas um influxo mútuo de causalidade recíproca. Assim, um hábil relojoeiro constrói dois relógios, que sem se influenciarem mùtuamente, marcam ao mesmo tempo as mesmas horas.

Parece que, nos últimos anos, Leibniz renunciou à sua teoria das mônadas para voltar à matéria e forma de Aristóteles, mas não é ponto perfeitamente elucidado.

PSICOLOGIA — *A. O homem.* A alma humana é uma substância simples, espiritual, uma mônada superior em que a atividade

representativa e a apetitiva se acham em grau mais perfeito. Sua união com o corpo é explicada pela harmonia preestabelecida que exclui tôda atividade recíproca.

"As leis que ligam os pensamentos da alma na ordem das causas finais e segundo a evolução das percepções devem produzir imagens que se encontram e concordam com as impressões dos corpos sôbre os nossos órgãos; do mesmo modo, as leis dos movimentos do corpos, que se sucedem na ordem das causas eficientes também se encontram e concordam de tal maneira com os pensamentos da alma que o corpo é levado a obrar no tempo que ela quer" (137).

B. Teoria do conhecimento. Rejeitada a solução ontologista de Malebranche, a que êle qualifica de "Deus ex machina" e não podendo recorrer à atividade transitiva dos objetos, Leibniz propugna com Descartes, contra Locke, a existência de idéias inatas. Seu inatismo, porém, é muito moderado e aproxima-se da teoria escolástica. Não são as formas atuais do pensamento que são inatas, mas apenas a disposição, a potência de formá-las ao contato da realidade. As sensações, contudo, não são causa, mas simples ocasião do conhecimento intelectivo. Assim entendido, admite êle o princípio peripatético-escolástico, *nil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu,* que Locke falseara em sentido sensista e ao qual Leibniz acrescenta: *excipe nisi ipse intellectus* (138), com exceção da própria inteligência com as suas leis e virtualidades.

A correspondência das idéias com o mundo exterior ou o seu valor objetivo é assegurado pela harmonia preestabelecida. As monadas psicológicas evolvem da virtualidade ao ato cognoscitivo paralelamente à evolução das monadas cósmicas.

Das idéias, cuja origem acabamos de explicar, formam-se os primeiros princípios que Leibniz reduz a dois: o de contradição, que rege o possível e o de razão suficiente que rege as existências. Um ser é possível quando não envolve contradição, é real quando há uma razão suficiente para explicar-lhe a existência.

C. Determinismo psicológico — Em virtude do princípio de razão suficiente a vontade é determinada nos seus atos pelo motivo mais forte que lhe apresenta a inteligência. Como, porém, inteligência e vontade são princípios ativos da mesma alma, a determinação volitiva não deixa de partir do próprio indivíduo, não cessa de ser espontânea e nesta espontaneidade do ser inteligente julga Leibniz consistir a verdadeira liberdade. Na realidade, porém, tal teoria salva do livre arbítrio apenas o nome. De fato achamo-nos em face de um dos aspectos do determinismo ao qual modernamente se tem dado o nome de determinismo psicológico.

TEODICÉIA — O título de *teodicéia* (θεοῦ δίκη) *justificação* de Deus foi pela primeira vez empregado por Leibniz, no seu sentido mais restrito e posteriormente estendido a tôda a teologia natural.

(137) *Essais sur la bonté de Dieu et la liberté de l'homme,* p. I, parágrafo 62.
(138) *Nouveaux essais,* 1, II, c. I, parágrafo 2.

A existência de Deus é provada: 1.º) *a posteriori* pelo princípio de razão suficiente, que exige uma causa necessária como razão de quanto existe; 2.º) pela harmonia preestabelecida, que requer uma suprema Inteligência ordenadora; 3.º) *a priori*, pelo argumento ontológico de S. Anselmo e Descartes que êle modifica dando-lhe a nova forma: Deus é possível, logo existe. É possível — porque suas perfeições não envolvem contradição. Logo existe — porque na idéia da essência de um Ser Perfeito, a possibilidade identifica-se com a existência.

Da sabedoria de Deus, infere Leibniz a sua teoria do otimismo. O mundo atual é para êle o mais perfeito dos mundos possíveis. A presença do mal concorre, pelo efeito dos contrastes, para a beleza do conjunto.

Sôbre a existência do mal e a sua conciliação com a Providência, encontram-se na sua teodicéia páginas admiráveis de penetração metafísica.

No que diz respeito às relações entre a razão e a fé Leibniz encontra-se com os gênios de Agostinho e de Tomás d'Aquino. "Deux vérités ne pouvant se contredire, il ne saurait y avoir de l'opposition entre la raison et la foi non plus qu'entre la raison et l'expérience" (139).

"Pour être au dessus de la raison, la foi n'est point contraire à la raison" (140).

124. JUÍZO SÔBRE LEIBNIZ — Ao invés de Descartes Leibniz conhece e estima a tradição e crê sinceramente numa "philosophia perennis" à qual aspira pertencer. Seu desejo é "conciliar Platão e Demócrito, Aristóteles e Descartes, os escolásticos e os modernos e ir ainda mais longe" (141). Cumpre, porém, confessar que nem sempre o conseguiu. Tão verdade é que nem ainda os grandes gênios logram furtar-se de todo às influências do tempo em que viveram. O método apriorístico de Descartes domina ainda a sua especulação. Um contato mais vivo com a realidade tê-lo-ia reconduzido às teses fundamentais de S. Tomás de Aquino, a quem êle tanto admirava. A negação da atividade transitiva, afrontando a mais clara das evidências experimentais leva-o ao inatismo das idéias e à teoria original da harmonia preestabelecida, com todas as suas conseqüências. A oposição ao mecanismo cartesiano e ao seu dualismo irredutível entre a matéria e o espírito arrasta-o ao excesso oposto de um dinamismo, que diminui a diferença entre espírito e matéria e reduz a extensão — outro atentado contra a evidência dos fatos — a um fenômeno subjetivo. A monadologia, que atesta a originalidade fecunda de seu espírito, lembra as sínteses platôni-

(139) *Theodic., conform. de la foi et de la raison*, parágrafo 1 e 6.
(140) *Ibid.* nn. 23, 60 e segs.
(141) "J'ai été frappé d'un nouveau système... qui paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison: il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés et qu'après il va plus loin qu'on est allé encore". *Nouveaux Essais*. L. I, c. 1.
E' para lastimar que Leibniz não tivesse realizado esse ecletismo ideal.

cas: belas de poesia ideal, mas destituídas de fundamento inconcusso na realidade das coisas.

Sem podermos, pois, subscrever a muitas das teses mais importantes do grande Leibniz, não deixamos de tributar homenagem ao poder de seu gênio e reconhecer a importância histórica do seu pensamento que, na Alemanha, opôs um dique à corrente invasora do sensualismo materialista.

125. DISCÍPULOS DE LEIBNIZ — Até o advento de Kant, Leibniz dominou o pensamento alemão. Entre os que velejaram na sua rota citamos:

CRISTIANO WOLFF (1679-1754), que deu forma sistemática à filosofia do mestre, alterando-a em alguns pontos e dividiu a metafísica em ontologia, cosmologia, psicologia e teologia racional, divisão que geralmente tem sido adotada pelos autores posteriores.

ALEX. BAUMGARTEN (1714-1762), que publicou um tratado sôbre o belo ao qual por primeiro deu o nome impróprio de estética, de *αἰσθάνομαι* — sentir. Na Itália, o jesuíta BOSCOVICH (1711-1787), professor no Colégio Romano e matemático exímio, defendeu, acêrca da constituição da matéria, uma teoria dinamista muito semelhante ao monadismo leibniziano.

Em algumas idéias de Leibniz prende também suas raízes a *escola sentimentalista alemã*, que precedeu imediatamente a Kant. A tendência dessa escola é valorizar os elementos sentimentais e afetivos da nossa vida psíquica, quase sempre em detrimento dos racionais e intelectivos. Entre os seus principais representantes mencionamos: J. N. TETENS (1736-1807) que vulgarizou a divisão tripartida das faculdades (inteligência, vontade e sentimento) e F. A. JACOBI (1743-1819) que, num sentimento íntimo semelhante à intuição imediata, pôs o último critério de certeza das verdades mais importantes e fundamentais, como a existência de Deus. Foi um dos primeiros adversários de Kant.

BIBLIOGRAFIA

Infelizmente não possuímos ainda boa edição crítica das obras de Leibniz. Quanto às obras filosóficas temos: *Oeuvres philosophiques de L. avec une introduction et des notes par* P. JANET, Paris, 1866, 2.ª edição, 1900; — *Die philosophischen Schriften von L. hg. von* C. I. GERHARDT, 7 vols., Berlin. 1875-90. — MAINE DE BIRAN. *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz* Paris, 1819; — CH. SECRÉTAN, *De la philosophie de Leibniz*. Lausanne. 1840; — E. BOUTROUX, *La monadologie de Leibniz*. Paris. 1896; — Cl. PIAT. *Leibniz*. Paris. 1915; — K. FISCHER, *G. W. Leibniz. Leben, Werke u. Lehre*. Heidelberg. 1920; — E. CASSIRER, *Leibniz System in s. wissenschaft. Grundlage*, Marburgo, 1902; — H. SCHMALENBACH, *Leibniz*. München. 1921; — B. RUSSEL. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge, 1900. — OLGIATI. *Il significato storico di Leibniz*. Milano, 1930; — STAMMLER, *Leibniz*. München, 1930; — H. W. CARR, *Leibniz*, London, 1900. Copiosa bibliografia, cf. UEBERWEG, *op. cit.*, p. 673-681.

ARTIGO I V

EVOLUÇÃO DA FILOSOFIA DE BACON

126. INTRODUÇÃO — A tendência empirista, acentuada em Bacon, desenvolveu-se, sobretudo, na Inglaterra e na França. Na Inglaterra, Hobbes, contemporâneo do reformador, descai logo nos excessos do materialismo. Mais tarde Locke defende e organiza sistemàticamente o empirismo. Berkeley e Hume desenvolvem-lhe os germes do idealismo e ceticismo. A escola escocesa, com Reid à frente, tenta uma reação contra as extravagâncias dos filósofos anteriores.

Na França, Condillac vulgariza as idéias de Locke e os enciclopedistas tiram-lhe as derradeiras conseqüências.

Nosso estudo seguirá essa ordem de idéias.

SECÇÃO A

O EMPIRISMO NA INGLATERRA — REAÇÃO DA ESCOLA ESCOCESA

§ 1.º — Hobbes — Materialismo

127. TOMAS HOBBES (1588-1679). — Amigo e discípulo de Bacon, forçou até ao materialismo as conseqüências dos princípios do mestre. Suas obras mais conhecidas são: *Leviathan, sive de Materia, Forma et Potestate civitatis ecclesiasticae et civilis* (1651-1670), *Elementa Philosophica* em três partes, *De corpore* (1655), *De homine* (1658), *De cive* (1642).

A. "A experiência é a mãe da ciência", proclamara Bacon. Ora, diz Hobbes, a experiência só nos atesta a existência dos corpos. Logo, só os corpos existem; só de corpos trata a filosofia, de corpos físicos a filosofia natural, de corpos morais a filosofia civil ou social. A alma é substância corpórea composta apenas de uma matéria mais sutil. Um ser espiritual seria incompreensível. Em conseqüência, todo conhecimento se reduz à sensação e esta a um movimento ou imutação material do órgão. A vontade é função exclusiva do estado fisiológico do organismo.

B. Mais do que pelo seu materialismo é Hobbes conhecido como autor de uma das mais esdrúxulas teorias acêrca da origem do estado e da autoridade civil. A condição primitiva da natureza humana, opina êle com Epicuro, foi a vida isolada e independente, em que os homens, profundamente egoístas e isentos de qualquer lei moral, viviam em perpétua luta com os seus semelhantes: ***bellum omnium in omnes, homo homini lupus***. Compreendendo, porém, que a guerra era inimiga do progresso e que a paz e a união seriam de maiores vantagens para os seus interêsses instituíram, por um pacto livre, a sociedade civil.

A conservação dêste novo estado, contìnuamente ameaçado na sua existência pelos instintos egoístas, persistentes no fundo da natureza humana, exige um Poder forte, capaz de reprimi-los enèrgicamente. Semelhante poder só se encontra num tirano único, despótico, irresponsável. A monarquia absoluta é, pois, a única forma de govêrno que, apesar de seus inconvenientes, pode assegurar a paz social e impedir a volta à pior das condições da vida: o estado de guerra permanente.

Tal, segundo Hobbes, a origem da autoridade civil — *Leviathan* ou monstro horrível que devora e absorve todos os direitos individuais.

Hobbes leva o absolutismo ao extremo de fazer da vontade do príncipe a norma suprema da moral e da justiça, o árbitro das consciências e o juiz infalível da verdade em matéria religiosa.

128. JUIZO SÔBRE HOBBES — Hobbes não fêz mais do que deduzir com lógica de ferro tôdas as conseqüências do princípio materialista. "Assim, diz com razão V. Cousin, materialismo em filosofia, sensualismo e ceticismo em lógica, fatalismo e egoísmo em moral, absolutismo em política, tal é a filosofia desastrosa que a lógica potente de Hobbes tirou do princípio do sensualismo contido nos escritos de Bacon".

Infelizmente, as obras dêste materialista exerceram considerável influência na filosofia inglêsa. A feição empirista que ainda hoje a caracteriza não tem outra origem.

BIBLIOGRAFIA

HOBBES. *Opera omnia latina*. Amsterdam. 1668, — ed. Molesworth, 5 vols.. London. 1839-45; — *English Works*, edited by Molesworth. 11 vols., London, 1839-45 — V. MAYER. *Th. Hobbes, Darstellung und Kritik seiner philos. staatsrechtl. u. kirchenpolit. Lehren*, Freib. i. B. 1886; — G. C. ROBERTSON. *Hobbes. Edinburgh a. London*. 1901 — G. LYON. *La philosophie de Hobbes*. Paris. 1893: — TAYLOR. *Th. Hobbes*. London. 1908; — H. MOSER, *Th. Hobbes*. 1923: — TÖNNIES, *Th. Hobbes*. Stuttgart. 1922; — BRANDT. *Th. Hobbes'mechanical conception of nature*, London. 1928; — LEVI. *La filosofia di C. Hobbes*, Milano, 1929; — B. LANDRY, *Hobbes*, Paris, 1930; — LAIRD, *Hobbes*, London, 1934; — J. VIALATOUX, *La cité de Hobbes*, Paris, 1935.

§ 2.º — Locke — Sensualismo

129. VIDA E OBRAS — João Locke, nascido em 1632, estudou medicina e filosofia em Oxford. Mais tarde, instrutor e médico na família do conde de Shaftesbury, seguiu-o no exílio para a Holanda, voltando anos volvidos, com Guilherme de Orange, à Inglaterra, onde ainda ocupou vários cargos políticos. Faleceu em 1704 com 73 anos.

A leitura das obras de Descartes despertou-lhe o gôsto da filosofia. Sua obra principal intitula-se *Essay concerning human understanding* (1690). *Thoughts on education* (1693) e *Letters on toleration* (1689) são tratados menores.

130. DOUTRINAS FILOSÓFICAS — O fim que se propõe Locke é o mesmo a que mais tarde há de mirar Kant, na *Crítica da Razão Pura* — "investigar a origem, a certeza e a extensão do conhecimento humano". O caráter de suas especulações é sensualista. Locke é o psicólogo do empirismo. Analisemos ràpidamente o seu grande tratado sôbre a inteligência humana. A obra é dividida em quatro livros.

A. No primeiro, Locke refuta, em nome da experiência, as idéias inatas de Descartes, concluindo que a inteligência é inicialmente uma fôlha em branco, uma "tabula rasa in qua nil est scriptum" (Arist.).

B. No segundo, apresenta a sua solução acêrca da origem do conhecimento. Tôdas as nossas idéias (142) provêm *ùnicamente* da experiência. A experiência, porém, é dupla: interna e externa. Pela experiência externa ou *sensação* percebem-se os corpos; pela experiência interna, que êle chama *reflexão*, conhecem-se os atos e estados da consciência. As idéias provenientes desta dupla fonte podem ser simples e complexas. Simples, se representam imediatamente os objetos de sensação: complexas, se constam de várias idéias simples diversamente associados. Nas primeiras, a inteligência é passiva, nas outras, é ativa, comparando e combinando. O som, a côr, a extensão são idéias simples. As idéias complexas se reduzem a modos, substâncias e relações.

C. O objeto do terceiro livro é a relação entre as idéias e a linguagem. Nêle Locke professa abertamente o *nominalismo*.

D. O quarto livro, mais importante, agita a questão do valor objetivo do conhecimento. Segundo Locke, não conhecemos imediatamente os corpos, conhecemos apenas as nossas idéias, e só pela conformidade de muitas delas (idéias reais) com os seus objetos nos é dado penetrar no mundo da realidade. Particularizando mais, podemos com certeza conhecer: a) a nossa existência, numa intuição superior a tôda dúvida; b) a existência de Deus, evidentemente demonstrada pelo princípio de causalidade e pela ordem universal (143); c) a existência dos corpos, atestada pela passividade dos sentidos e pela diferença entre a sensação e a imaginação. Quanto à natureza dos mesmos corpos pouco mais nos é dado saber, porque, se as qualidades primárias (extensão, figura, solidez, mobilidade) existem tais quais as representamos, as qualidades secundárias (som, luz, calor, sabor) só existem virtualmente, o que equivale a dizer que as idéias que delas possuímos não lhes correspondem como a exemplares mas sòmente como a causas. Da substância ou natureza corpórea sabemos apenas que existe como substratum de um determinado grupo de propriedades. Desta teoria infere Locke

(142) Por idéia, entende Locke qualquer representação cognoscitiva dos sentidos, da imaginação ou da inteligência.

(143) "Se é certo que existe um ente real e que o nada pode produzir, é evidentíssimo que existe um Ser Eterno". IV, parágrafo 3. "Os sinais visíveis de sua extraordinária sabedoria e poder tão manifestamente relusem em tôdas as obras do Criador que, refletindo sèriamente, tôda criatura racional deve concluir a existência de Deus". I, c. 4, parágrafo 9.

que a espiritualidade e imortalidade da alma não são teses racionais mas verdades manifestadas pela revelação. Não penetrando a essência da matéria, não pode a razão humana afirmar que repugna conceder-lhe Deus a faculdade de pensar.

E. Doutrinas políticas. Em política, Locke é adversário de Hobbes. Ao absolutismo dêste opõe êle uma teoria francamente liberal. O homem é ser livre que busca na sociedade a garantia de seu trabalho e a defesa de seus direitos naturais que êle ainda conserva depois de entrado no convívio social. O príncipe é um mandatário do povo. Em caso de conflito entre govêrno e governados prevalece a vontade suprema da nação. Com suas doutrinas, Locke inicia o movimento social, que nos últimos tempos tende a alargar os privilégios dos representantes do povo e diminuir proporcionadamente a autoridade individual do soberano.

131. JUÍZO SÔBRE LOCKE — Aplicando à psicologia o método inculcado por Bacon, Locke vai até o extremo do sensualismo. Confunde a inteligência com a sensibilidade, a idéia com a imagem e deixa sem explicação satisfatória o caráter de necessidade e universalidade das noções e dos primeiros princípios. Na questão acêrca da origem e do valor objetivo das idéias — questão das mais importantes em filosofia — mostra-se superficial e, sôbre superficial, incoerente (144). Nêle há dois filósofos, o sequaz de Bacon e o discípulo de Descartes. As tendências opostas representadas por êstes dois nomes, nêle se justapõem sem se fundirem numa unidade harmônica, numa síntese consistente. O filósofo que lançou os fundamentos do sensualismo no segundo livro dos Ensaios não podia lògicamente chegar às deduções racionalistas do quarto. Em lugar de defender o valor do princípio de causalidade, a existência de Deus, o caráter absoluto das verdades matemáticas e morais, pela fôrça irresistível das conseqüências, Locke teria sido arrastado às conclusões materialistas, se a sua natural honestidade e as suas convicções profundamente religiosas não o houveram detido na orla do despenhadeiro em que se precipitaram seus discípulos os enciclopedistas franceses. "A conclusão do sensualismo em psicologia é a negação da razão e da liberdade, e das idéias necessárias e absolutas, princípios fundamentais da experiência, sem as quais impossível seria a ciência e a própria experiência. Em moral é a negação da idéia do dever e da justiça, reduzindo-a ao interêsse. Em estética é a negação do belo ideal, confundindo-o com o prazer que o acompanha. Em política é o despotismo absoluto de Hobbes (145).

(144) Sôbre o caráter de incoerência da obra lockiana estão hoje de acôrdo quase todos os críticos. Cfr. TURNER, FALCKENBERG, HERTLING, etc.

(145) D. J. G. DE MAGALHÃES, *Fatos do espírito humano*. Paris, 1858, p. 46. Faz sorrir de si Voltaire quando exalta "le sage" Locke acima de Platão e proclama o "Ensaio sôbre a inteligência humana" o único livro que só contém verdades, sem mescla de erros. Semelhante apreciação só depõe em desabono dos créditos filosóficos do famigerado enciclopedista.

BIBLIOGRAFIA

LOCKE, *Opera omnia*, London, 3 vols., 1714; 9 vols., 1853; — V. COUSIN, *La philosophie de Locke*, Paris, 1829; 1873; — H. MARION, *J. Locke, sa vie, son oeuvre*, Paris, 1893; — DIDIER, *J. Locke*, Paris, 1911; — G. v. HERTLING, *J. Locke u. die Schule von Cambridge*, Freib. i. 1892; — A. CAMPBELL FRASER, *Locke*, London, 1890; — S. ALEXANDER, *Locke*, London, 1908; — G. M. FERRARI, *Locke*, Roma, 1904; — A. CARLINI, *La filosofia di G. Locke*, 2 vols., Firenze, 1920; — R. J. AARON, *John Locke*, London, 1937.

§ 3.º — Berkeley — Idealismo

132. VIDA E OBRAS — Jorge Berkeley (1685-1753) estudou no Colégio da Trindade, em Dublin, sua pátria, leu Platão, Descartes, Malebranche e Locke, viajou pela França, Itália e Estados Unidos e morreu bispo anglicano de Cloyne, na Irlanda.

Entre outras obras menos importantes escreveu *Theory of vision* (1709); *Treatise concerning the principles of human knowledge* (1710) e *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713), personificando Hilas, a matéria, e Philonous, o espírito.

133. DOUTRINAS FILOSÓFICAS — Berkeley desenvolve os germes de idealismo (146) contidos nos princípios de Locke. Afirmara êste que imediatamente nós conhecemos só as idéias e delas concluímos a existência das corpos. Ilógico, diz Berkeley. Só nos é lícito afirmar a existência do que conhecemos; ora só conhecemos as idéias, logo só as idéias existem. Demais, que seriam na realidade os corpos senão um complexo de qualidades primárias e secundárias? Mas, as secundárias, por confissão de Locke, só existem como fenômenos subjetivos do espírito, as primárias só se percebem como determinações das secundárias (v. g. a figura é o limite da côr). Conclusão: não existem os corpos, não existe a matéria em si. Tôda sua existência cifra-se em ser percebida — *esse rerum est percipi, esse est aut percipere aut percipi.*

Qual, então, a causa, a origem das nossas idéias? Um outro espírito, acode Berkeley, Deus; Deus e as almas, eis as únicas substâncias existentes e as idéias são o intermediário porque Deus se comunica diretamente às inteligências falando-lhes a sua linguagem que é a natureza.

134. JUÍZO SÔBRE BERKELEY — Berkeley na sua filosofia levava de mira um fim moral. Queria dar um golpe definitivo no materialismo e não achou meio mais eficaz que negar a existência da matéria. É radical! Não viu, porém, que com os mesmos processos lógicos se poderia negar a existência do espírito (Hume) e chegar a conseqüências ainda mais subversivas.

Não nos deteremos aqui em fazer a crítica de seu idealismo acósmico. O idealismo, sob qualquer das suas formas, esbarra con-

(146) Quase ao mesmo tempo que Berkeley outro inglês, Collier, partindo das teorias de Malebranche chegara às mesmas conclusões idealistas.

tra a persuasão do gênero humano, oblitera tôda a diferença entre a verdade e o êrro, sacrifica a ciência e conduz lògicamente ao ceticismo, ao solipsismo, ao suicídio da razão, ao niilismo intelectual. O de Berkeley, sôbre êstes defeitos, atribui a Deus um papel indecoroso, análogo ao de hábil prestidigitador que se diverte em iludir a humanidade.

BIBLIOGRAFIA

A melhor edição é a de A. Campbell Fraser, BERKELEY *Works*, 4 vols., London, 1871, novamente em Oxford, 1901; — M. DAVID, *Berkeley*, Choix de textes avec étude du syst. philosophique, Paris, 1912; — ERICH CASSIRER, *Berkeley's System*, Giessen, 1914; — A. C. FRASER, *Berkeley*, Edinburg and London, 1881; — OLGIATI, *L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico*, Milano, 1926; — R. METZ, *G. Berkeley*, Stuttgart, 1925; — G. D. HICKS, *Berkeley*, London, 1932; — J. WILD *G. Berkeley*, A study of his life and philosophy, Cambridge, 1937.

§ 4.º — David Hume — Fenomenismo e ceticismo

135. VIDA E OBRAS — Nascido na Escócia em 1711, dedicou-se Hume aos estudos de jurisprudência e filosofia. Depois de uma curta estada em França, voltou à Inglaterra e foi mais tarde nomeado bibliotecário da Universidade de Edimburgo. Seus últimos anos, consagrou-os a investigações históricas, publicando uma *History of England* (1754-63), muito apreciada. Morreu em 1776.

Seus trabalhos filosóficos mais notáveis são: *Enquiry concerning human understanding* (1748) e sobretudo *Treatise on human nature* (1739), obra publicada aos 27 anos, na qual expôs todo o seu sistema.

136. DOUTRINAS FILOSÓFICAS — *A. Fenomenismo*. Hume foi o mais decidido em tirar as últimas conseqüências do empirismo. Seu ponto de partida é ainda o princípio lockiano: nós só conhecemos o que nos atesta a experiência e o objeto imediato desta são os nossos estados subjetivos. Daí conclui que a alma como *substância* pensante não existe. O que nós chamamos alma é apenas uma cadeia de fenômenos inconscientes, um desfilar ininterrupto de percepções e imagens. Com a negação da substancialidade da alma, cai por si a tese da imortalidade pessoal. É o panfenomenismo.

B. Ceticismo. Ao definir o valor objetivo das nossas percepções, Hume declara-se pelo mais absoluto ceticismo, (147) que êle assim tenta justificar. Só o princípio de causalidade nos poderia levar à afirmação de uma realidade extramental. Ora, êste princípio é destituído de todo valor objetivo. De fato, não é um prin-

(147) O ceticismo de Hume é, pois, conseqüência de uma doutrina filosófica do conhecimento. O dos antigos era o resultado da contradição dos filósofos. A diferença é digna de nota, como sintoma do estado intelectual dos tempos modernos.

cípio analítico como os princípios matemáticos. É, pois, experimental, *a posteriori*. Mas, a experiência não nos revela o vínculo de eficiência que liga dois fenômenos, mas tão sòmente a sua sucessão no tempo. O nexo entre causa e efeito não é, portanto, ontológico, é psicológico, não é objetivo, é subjetivo, não provém de uma dependência real entre dois fatos, nasce de uma associação de imagens produzida pela seqüência constante de dois fenômenos (148). A conclusão desta análise refinadamente sofista é a importância radical em que nos achamos de chegar ao conhecimento certo de qualquer realidade objetiva. A metafísica é impossível e a ciência incapaz de atingir a verdade. Não sabemos se existe Deus, se existem subtâncias, se existem corpos. A única realidade acessível ao nosso saber é o fluxo vertiginoso de fenômenos que se desenrolam no interior da consciência.

C. *Moral*. Aplicando seus princípios à moral e à religião, Hume apregoa o interêsse egoísta, temperado por certa simpatia como motivo da atividade humana, justifica o suicídio, rejeita tôda a religião revelada como superstição e reduz a moral ao temor que levou os primeiros homens a fingirem a existência de sêres invisíveis, senhores de seus destinos.

137. JUÍZO SÔBRE HUME — Hume, na dedução implacàvelmente cruel das conclusões teóricas do empirismo não recua diante de sua repercussão em todos os domínios da atividade humana, na moral, na política e na religião. Assim, o absurdo de suas horríveis conseqüências é a melhor refutação dos princípios que lhe serviram de base. Desventuradamente, a sua influência dissolvente muito concorreu, na França, para a difusão do materialismo e do ateísmo, e na Alemanha para enveredar a Kant pela senda perigosa dum criticismo mal orientado (149).

138. Precursor de Hume no ceticismo demolidor foi PEDRO BAYLE (1647-1706), protestante que se converteu à religião católica e depois voltou ao protestantismo.

Sua obra principal é o *Dicionário histórico e crítico*, compilação vasta e informe, cujo fim é pôr pontos de interrogação diante das verdades mais importantes da ordem religiosa e moral. O autor amontoa argumentos no intuito de provar que as teses opostas às opiniões admitidas pela maioria da humanidade são igualmente defensáveis. "Je ne suis qu'un Jupiter assemble-nuages. Mon talent est de former des doutes, mais ce ne sont pour moi que des doutes" (150).

---

(148) A fôrça inevitável da lógica arrasta Hume a esta afirmação incrível: qualquer coisa pode produzir outra! E' a filosofia do desespêro!

(149) Para uma refutação breve do fenomenismo em geral cfr. FARGES, *La philosophie de Bergson*, c. IV. *La philosophie du devenir pur*. Sôbre o valor da análise do princípio de causalidade feita por Hume cfr. AUSONIO FRANCHI, *Ultima critica*. Vol. III, p. 605 e segs. e BALLERINI, *Il principio di causalità di fronte alla scienza moderna*.

(150) *Lettre de Bayle au P. de Tournemine*.

Bayle é o verdadeiro pai do racionalismo crítico. Como vulgarizador, cabe-lhe, em boa parte, a responsabilidade dos males que afligiram a Europa nos fins do século XVIII. Com as obras de Hume, o seu Dicionário foi a cartilha, por onde leram quase todos os enciclopedistas.

BIBLIOGRAFIA

Edição das obras completas de Hume, Edimburgo, 1827, 1836; London, 1856; 1874; 1882. — F. PAPILLON, *D. Hume précurseur d'Aug. Comte*, Versailles, 1868; — G. COMPAYRÉ, *La philos. de D. Hume*, Toulouse, 1873; — J. DIDIER, *Hume*, Paris, 1912; — F. JODL, *Leben u. Philosophie D. Hume's*, Halle, 1872; — W. KNIGHT, *Hume*, London, 1886; — H. CALDERWOOD, *D. Hume*, Edinburgh, 1898; — ORR, *D. Hume and his influence in philosophy and theology*, London, 1903; — CH. W. HENDEL, *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton, 1925. (Com analise sutil tenta atenuar o fenomenismo cético de H.) — R. METZ, *D. Hume*, Leben und Philosophie, Stuttgart, 1929; — G. DELLA VOLPE, *La Filosofia Dell'Esperienza di David Hume*, 2 vols., Firenze, 1934-35; — C. MAUND, *Humes theory of knowledge*, London, 1937.

§ 5.º — Escola Escocesa — Moralistas

139. ESCOLA ESCOCESA — As extravagâncias a que chegaram os últimos representantes do empirismo — Berkeley e Hume, indo de encontro às mais radicais convicções do gênero humano não podiam deixar de suscitar, por parte do senso comum, uma poderosa reação. E, em nome do bom senso, a reação veio. Os que a promoveram formam a escola escocesa, por esta razão também chamada do senso comum. Seu fundador é

TOMÁS REID (1710-1796), pastor presbiteriano e sucessor de A. Smith na cátedra de filosofia da Universidade de Glasgow. Suas obras principais são: *Inquiry into the human mind on the principles of common sense* (1764) e *Essays on the powers of the human mind* (1785-88).

Reid volta à teoria da percepção imediata do mundo exterior e às negações ousadas do ceticismo opõe o senso comum como critério supremo da verdade. Os primeiros princípios da razão são indemonstráveis e indubitáveis e, como tais, os deve considerar a filosofia, que não tem outra raiz senão o senso comum, expressão e voz da natureza, contra a qual debalde fôra lutar. Por desprezar os seus direitos, Hobbes e Descartes são responsáveis pelo "presente estado miserável da filosofia". Em outros lugares, Reid parece inculcar a verdadeira doutrina da evidência imediata como critério da certeza.

Reid não é filósofo de grande tomo. Confessam-no ainda os seus maiores admiradores. Sua filosofia bem intencionada, mas superficial, não ousa atacar de frente as questões vitais que então se debatiam. "Il eût fallu faire de la métaphysique, il ne fit que de

la psychologie" (151). E a fineza de algumas análises psicológicas foi o que de mais apreciável nos legou a sua escola.

A mesma senda aberta pelo filosofo escocês trilharam DUGALD STEWART (1753-1828), TOMAS BROWN (1778-1820), MACKINTOSH (1764-1832). GUILHERME HAMILTON (1788-1856), que já pertence ao século XIX, esforça-se por conciliar as doutrinas da escola com o cristianismo de Kant. E o elo que estabelece ligação com o positivismo e o agnosticismo inglês do seculo passado.

140. MORALISTAS — Por êste tempo surgiu na Inglaterra uma plêiade de moralistas que, inspirados nas mais desencontradas teorias, tentaram reconstruir sôbre novas bases a ciência dos costumes. Era o reflexo natural nas doutrinas éticas das profundas revoluções operadas pelos filósofos anteriores no campo especulativo. Lembramos os mais conhecidos.

A. SHAFTESBURY (1671-1713) cifra a essência da moralidade num justo equilibrio entre os impulsos egoístas e os sociais — resultantes da dupla tendência fundamental de todo ser vivo de conservar a própria unidade individual e específica. Nesta harmonia consistem a virtude e a felicidade. Um sentido *estetico* especial percebe a moralidade das ações.

HUTCHESON (1694-1746) e BUTLER (1692-1752) desenvolvem, sem divergências notáveis, as teorias precedentes.

B. ADAM SMITH (1723-1790) recorre à simpatia como critério da moralidade. Pela sua obra "A riqueza das nações" é considerado como o fundador da moderna economia politica.

C. J. BENTHAM (1748-1832) professa abertamente um utilitarismo que do hedonismo epicureu pouco difere. A utilidade do indivíduo e a da sociedade são as únicas normas morais. Dever do moralista é classificar os prazeres em série hierárquica a fim de melhor aquilatar o valor moral das ações (152). O principal colaborador de Bentham foi JAMES MILL (1773-1836).

O defeito capital de quase todos êstes moralistas é erigir em norma suprema de moralidade uma regra inteiramente subjetiva. As consequências que daí decorrem são de uma gravidade extrema.

BIBLIOGRAFIA

L. DAURIAC, *Le réalisme de Reid.*, Paris, 1889; — A. C. FRASER, *Th. Reid*, 1898; — M. F. SCIACCA, *La filosofia di Tommaso Reid*, Napoli, 1935. J. TULLOCH, *Rational Theology and christian philosophy in England in the* 17th *century*, 2 vols., London, 1872; — LESLIE STEPHEN, *History of english thought in the* 18th *century*, London, 1876; — GEORGE LYON, *L'idéalisme en Angleterre au XVIII. siècle*, Paris, 1888; — JAMES MACKINTOSH, *On the progress of ethical philosophy, chiefly during the XVII and XVIII centuries*, Edinburg, 1876.

(151) MERCIER, *Critérologie générale*[5], p. 173.

(152) "Um prazer pode produzir dor, prazer, ou uma e outra coisa. Uma dor pode produzir prazer, dor, ou uma e outra coisa. O fim da deontologia (ciência da moral) consiste em pesá-los e, consoante o resultado, traçar a norma de proceder." BENTHAM, *Traité de législation pénale*. Citado por A. FOUILLÉE, *Extraits des grands philosophes*[6], Paris, 1924, p. 546.

SECÇÃO B

O EMPIRISMO NA FRANÇA

§ 1.º — Condillac

141. No século XVIII, o racionalismo cartesiano em França cedeu pouco a pouco o lugar ao empirismo importado da Inglaterra. O principal promotor dêste movimento foi CONDILLAC (1715-1780), sacerdote católico, preceptor do infante de Parma, membro da Academia Francesa e autor do *Traité des sensations*. Nesta obra propõe o sistema de Locke levemente alterado. Eliminando a experiência interna (reflexão de Locke), Condillac só admite a externa como fonte de conhecimento. O juízo e raciocínio não passam de sensações transformadas. A coleção de tôdas as sensações conservadas pela memória constitui a personalidade. Para ilustrar a sua teoria recorre à célebre comparação do *homem-estátua*. Apesar dêste sensualismo radical que reduz as idéias universais a meros vocábulos, Condillac pretende poder provar a espiritualidade e imortalidade da alma.

CARLOS BONNET (1720-1793) defende idéias análogas no *Essai de psychologie*.

DESTUTT DE TRACY (1754-1836), que já pertence em parte ao séc. XIX, é ainda, em suas principais teorias, discípulo de Condillac.

BIBLIOGRAFIA

BAGUENAULT DE PUCHESSE, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, Paris, 1910; — J. DIDIER, *Condillac*, Paris, 1911; — R. LENOIR, *Condillac*, Paris, 1924; — G. LE ROY, *La psychologie de Condillac*, Paris, 1937; — A. LEMOINE *Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste*, Paris, 1850.

§ 2.º — Enciclopedistas

142. OS ENCICLOPEDISTAS, assim chamados por haverem colaborado material ou moralmente no grande "Dicionário enciclopédico das ciências e das artes", ideado por DIDEROT (1713-1784) e D'ALEMBERT (1717-1783), tiraram fria e cruelmente as derradeiras conseqüências dos princípios de Locke, Hume e Condillac, aplicando-os à filosofia, à moral, à religião e à política. O aparecimento dêstes "filósofos" no último quartel do século XVIII é assinalado em França por uma horrível explosão de materialismo. HELVÉTIUS (1715-1771) proclama o prazer, fonte única de tôda a atividade moral do homem, professando abertamente o egoísmo, o fatalismo e o ateísmo. D'HOLBACH (1723-1789), autor do *Système de la Nature* publicado em 1770, sob o pseudônimo de Mirabeau, com não menor audácia, nega a existência de Deus e afirma não ser todo o universo mais do que um movimento eterno e variado da matéria. De materialista igualmente alardeia o médico J. DE LA METTRIE (1709-1751), autor de *L'homme machine*. Entre o homem e o bruto não há outra

diferença senão um maior desenvolvimento cerebral. Alma, liberdade e Deus são quimeras. A religião é um mal. O prazer egoísta, o fim da vida. Fecham o ciclo dos materialistas: CABANIS (1757-1808), também médico, que, na obra "*Rapports du physique et du moral de l'homme* (1788-99) assevera que "o cérebro digere as impressões e segrega o pensamento como o estômago digere os alimentos e o fígado segrega a bílis", e BROUSSAIS (1772-1838), que não vendo no homem senão matéria "ne voulut plus voir, chez le malade que la lésion, le cri de l'organe souffrant; puis cet organe souffrant fut toujours le tube digestif: sa seule lésion fut l'inflammation, et toute la thérapeutique se réduisit aux emissions sanguines, dont on abusa d'une maniere lamentable". (153). Foi o reino da sanguessuga. Nunca se derramou tanto sangue humano.

A êste grupo pertence o patriarca da incredulidade VOLTAIRE (1694-1778), se é que o seu nome merece figurar entre os de filósofos (154).

Cético ou dogmático, materialista ou espiritualista, otimista ou pessimista, segundo as circunstâncias, Voltaire é um espírito superficial e versátil que malbaratou bons talentos literários, passando a vida a salpicar ironias sôbre as questões mais graves e os problemas mais sérios que entendem com a consciência humana (155).

A questões políticas dedicou-se de preferência J. J. ROUSSEAU (1712-1778), autor do *Contrat social* (1762), em que propõe a sua teoria sôbre a origem da sociedade. No estado de natureza o homem era plenamente feliz. A sociedade, originada por um contrato livre pôs têrmo à bem-aventurança primitiva desta idade de ouro. Para de novo a ela voltarmos, agora, que a vida social é inevitável, cumpre aproximá-la o mais possível da vida livre pelo maior desenvolvimento da atividade individual.

Na constituição da sociedade, afirma ainda Rousseau contra Hobbes, o povo delega apenas ao soberano a administração do poder conservando em sua plenitude a própria soberania e a faculdade de revogar o mandato quando assim o julgar conveniente aos seus interêsses. É o "direito de revolução". No romance *Émile* (1762) propõe um sistema de educação de acôrdo com as suas teorias sociais.

---

(153) GRASSET, *Idées médicales*, p. 320.

(154) "Voltaire s'est montré en tout trop frivole pour qu'on le doive compter au nombre des philosophes et ce n'est que par un certain abus de langage qu'on a pu et qu'on peut parler de philosophie de Voltaire". NOURRISSON. *Voltaire et voltairianisme*. Paris, Léthielleux, 1896.

(155) "O homem, não há negá-lo, é desprezível, mas o histrião é grande e colherá sempre aplausos". A. LAFORTE-RANDI, *Voltaire e Nietzsche*, Palermo, 1905.

"Voltaire, c'est le journaliste qui parle de tout avec assurance, mêlant les intuitions aux balourdises, et les faits trop réels aux calomnies. Si l'on cherche ce qu'il y a tout au fond de Voltaire, on trouvera sans doute l'impuissance à concevoir qu'on puisse se battre pour des idées ou des doctrines. N'ayant aucunement la notion des droits absolus de la vérité, les efforts du christianisme pour s'établir, se maintenir, s'étendre, lui apparassent comme pur fanatisme, et c'est rendre service à l'humanité que de le réduire à l'impuissance par le ridicule." ALEX. BROU et PIERRE ROUSSELOT no *Christus*, Paris, *Beauchesne*, 1913, p. 935. Para revelar o valor moral do homem bastará êste trecho de uma carta sua: "Le mensonge n'est un vice que quand il fait le mal; c'est une très grande vertu quand il fait du bien... Il faut mentir comme un diable, non pas timidement, non pas pour un temps, mais hardiment et toujours". *Lettre à Thiériots*, 21 oct. 1736.

— Além da feição ímpia e sectária que os distingue, os enciclopedistas são ainda caracterizados em filosofia pela sua extrema superficialidade. Nenhum dos pensadores desta "idade trivial" (Voltaire) imprimiu no campo da especulação um vestígio durável de sua passagem. No terreno social e político, porém, no terreno em que se agitam as multidões irrequietas e inconscientes, as conseqüências das novas doutrinas, vulgarizadas em estilo atraente, foram funestíssimas, atingindo as proporções de um verdadeiro cataclismo. Aos teorizadores incautos fêz eco a grande revolução com todos os seus horrores.

BIBLIOGRAFIA

PH. DAMIRON, *Mémoires pour servir a l'histoire de la philosophie au XVIII siècle*, 3 vols., Paris, 1858-64; — FERRAZ, *Hist. de la philosophie pendant la révolution française*, Paris, 1890; — A. BROU, *Le dix-huitième siècle littéraire*[2], 3 vols., Paris, 1923-27; — NOURRISSON, *Voltaire et le Voltairianisme*, Paris, 1896; — G. LANSON, *Voltaire*, Paris, 1906; — G. PELLISSIER, *Voltaire philosophe*, Paris, 1908; — V. RICCA, *Voltaire, filosofo*, Palermo, 1909; — H. HÖFFDING, *Rousseau und seine Philosophie*[4], Stuttgart, 1923; — F. MACDONALD, *J. J. Rousseau*, London, 1912; — F. FONSEGRIVE, *Rousseau*, Paris, 1913; — E. SEILLIÈRE, *J. J. Rousseau*, Paris, 1921.

143. VISTA RETROSPECTIVA — *A*. Quase simultâneamente, Descartes, na França, e Bacon, na Inglaterra, personificando até ao exagêro as duas tendências primordiais do espírito humano — o racionalismo e o empirismo — lançam os alicerces da filosofia moderna. Concordando no desprêzo da tradição, divergem profundamente no método a seguir para a reconstrução do edifício filosófico, traçando assim aos seus sucessores duas direções intelectuais opostas.

B. Do sistema de Descartes deriva Malebranche o ocasionalismo e o ontologismo que estabelecem a transição para o panteísmo de Spinoza, enquanto Leibniz, inspirando-se ainda nos métodos cartesianos, tenta uma construção original.

C. Hobbes, contra a intenção de Bacon, leva até ao materialismo as conseqüências de seus princípios. Mais tarde, Locke, aplicando à psicologia os métodos experimentais inculcados pelo mestre funda um empirismo em cujo seio incubavam os germes do idealismo, do fenomenismo e do ceticismo, pouco depois desenvolvidos por Berkeley e Hume.

D. Na França, o empirismo de Locke, vulgarizado por Condillac e popularizado pelos enciclopedistas, produziu nos profundos abalos sociais do fim do século XVIII as derradeiras conseqüências de seus princípios dissolventes e subversivos.

— Como indicamos vagamente a princípio e agora melhor se poderá verificar, as principais questões que atraem a atenção da filosofia moderna são: em lógica, a questão do método, em criteriologia a do alcance e valor objetivo do conhecimento, em psicologia a da origem das idéias, em metafísica a da relação entre a matéria e o espírito.

CAPÍTULO II

SEGUNDO PERÍODO — (1770 até nossos dias)

144. CARACTERES GERAIS E DIVISÃO — A tendência crítica esbocada em Descartes, explícita em Locke, mais acentuada em Hume, torna-se com Kant o caráter predominante da filosofia moderna. O criticismo inaugurado pelo filósofo alemão exerceu larga e profunda influência em quase todos os pensadores do século XIX, ainda nos que parecem mais alheios às suas doutrinas. Chamaremos, por isso, crítico a êste segundo período em oposição ao primeiro onde ainda domina a feição dogmática. A esta diferenca não pretendemos, porém, atribuir um caráter exclusivista que ela não tem.

A classificacão dos filósofos em escolas ou sistemas torna-se aqui ainda mais difícil, senão de todo impossível. As combinações individuais variam ao infinito; as filiações se entrecruzam em tramas complicadíssimas. Procuraremos, contudo, a bem da clareza, reduzir os nomes mais conhecidos a um pequeno número de correntes ou tendências intelectuais mais ou menos dominantes.

Depois do estudo preliminar da filosofia de Kant, acompanharemos no século XIX a evolução do Kantismo, estudaremos depois o positivismo e suas derivações — o materialismo e o evolucionismo — lançando, por último, um olhar sôbre o espiritualismo em suas diferentes formas.

ARTIGO I

KANT E KANTISMO

§ 1.º — Kant

145. VIDA E OBRAS — Emanuel Kant (1724-1804) nasceu, viveu e morreu em Königsberg. Terminados os seus estudos universitários sob a direcão do filósofo wolfiano Martin Knutzen, por nove anos viveu de lições particulares. Em 1755, entrou para a universidade como livre docente (*Privatdozent*), obtendo, em 1770, a cátedra de filosofia que conservou até 1797.

No ponto de vista das idéias, a vida de Kant divide-se em dois períodos bem distintos. No primeiro, pré-crítico ou dogmático, o fi-

lósofo segue as idéias capitais de Leibniz e dedica-se ao estudo das ciências, publicando várias obras sôbre física, matemática, ética, lógica e moral. Neste tempo, Locke e Rousseau são os seus autores favoritos. Êste último arrastando-o ao racionalismo teísta, apagou-lhe da alma a fé em que o educara a mãe, pietista fervorosa. Mais tarde, a leitura das obras de Hume "despertou-o do sono dogmático" e enveredou-o definitivamente pelo caminho do criticismo. O período crítico começa em 1770 com a publicação do opúsculo: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* Seguiram-se as obras mais importantes: *Crítica da razão pura (Kritik der reinen theoretischen Vernunft*, 1.ª edic., 1781, 2.ª ediç. 1787), *Metafísica dos costumes (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), *Crítica da razão prática (Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), *Crítica da faculdade de julgar (Kritik der Urtheilskraft*, 1790), *Religião dentro dos limites da razão pura (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793), obra que lhe provocou uma admoestação do govêrno prussiano.

146. VISTA GERAL DA FILOSOFIA DE KANT — Que podemos saber? Que devemos fazer? Que nos é lícito esperar? — Eis as três questões fundamentais a que pretende Kant, com o seu sistema, dar uma solução definitiva. Das três, a mais importante e a que mais lhe reclama atenção é a primeira por depender dela a solução das outras duas.

Que podemos saber? A crítica negativista de Hume afigurou-se aos olhos do pensador alemão como uma vitória do ceticismo sôbre o dogmatismo impotente. O edifício da ciência abalado desde os seus fundamentos ameaçava total ruína. Kant, a quem não satisfaziam nem as respostas do racionalismo de Leibniz nem as do empirismo de Locke, abalança-se à grande emprêsa de reconstruir a ciência sôbre novos alicerces. À barra do seu tribunal avoca o debate entre céticos e dogmáticos, acusa-os indistintamente de descurarem o problema fundamental da filosofia — a determinação dos limites naturais do conhecimento, a crítica das faculdades cognoscitivas — e termina pronunciando como juiz infalível a sua sentença irrevogável.

Tal o momentoso trabalho a que o filósofo alemão mete ombros na *Crítica da razão pura.* A sua solução constitui o criticismo transcendental. *Criticismo*, por ser o exame, a *crise* das faculdades cognoscitivas, *transcendental*, por ter como fim a determinação dos elementos *a priori* do conhecimento, que precedem qualquer experiência (156).

147. SISTEMA DE KANT — *A.* Crítica da razão pura — *Juízos sintéticos a priori. Teoria do conhecimento* — A ciência existe. Ante

(156) Transcendental, para Kant, significa o que se pressupõe, por parte do sujeito, ao ato de conhecimento e o torna possível. A crítica transcendental investiga, pois, as condições de possibilidade do conhecimento. Cumpre, porém, observar com Falckenberg, que o mesmo vocábulo é empregado com outras significações. Em tôdas, porém, se opõe a empírico.

as descobertas geniais de Copérnico, Kepler, Galileu e Newton, não o admitir fôra insensatez. De outro lado, porém, como explicar-lhe a possibilidade depois da crítica de Hume que negava a existência dos juízos necessários e universais? Em resposta, Kant começa por distinguir três espécies de juízos: a) *juízos analíticos*, nos quais o predicado exprime uma noção já contida no sujeito — juízos necessàriamente verdadeiros, mas de pouca utilidade para o progresso da ciência, por não serem extensivos, mas apenas explicativos do saber; b) *juízos sintéticos a posteriori*, cujo predicado não está contido na idéia do sujeito, mas lhe é atribuído em virtude de uma experiência. Particulares e contingentes, os juízos *a posteriori* não têm nenhum alcance científico; c) restam finalmente os *juízos sintéticos a priori* — sintéticos, porque não se achando a noção do predicado encerrada na compreensão do sujeito, a união dos dois têrmos se faz por uma verdadeira síntese mental; a priori, por serem universais e necessários e como tais não poderem provir da experiência singular e contingente. A esta última categoria de juízos pertencem tôdas as proposições científicas. Explicar-lhes a origem e o valor será, pois, explicar a possibilidade da ciência.

Para êste fim cumpre distinguir em todo conhecimento a matéria da forma. A matéria, *Stoff*, é aquilo que é dado à faculdade. Para os sentidos é o objeto da experiência, para a inteligência são as intuições ou impressões sensíveis, para a razão são os juízos da inteligência. A forma, *Form*, é o que o sujeito acrescenta de seu à matéria proposta, é o elemento *a priori*, dependente da natureza do sujeito e por isso constante e universal como a mesma natureza específica. Conhecer esta forma, êste elemento subjetivo e distingui-lo da realidade objetiva é o fim da *crítica*.

Do jôgo combinado entre êstes dois elementos, entre a sensibilidade passiva e receptiva das múltiplas impressões externas e o espírito espontâneo, ativo e unificador, resulta a síntese que constitui o conhecimento. "Os pensamentos sem conteúdo são vazios, as intuições sem conceito são cegas" (157). Do que se infere que não conhecemos os seres como êles são em si, mas sòmente vestidos do elemento subjetivo, através das formas do espírito. Em linguagem kantista: conhecemos apenas os fenômenos (*φαινόμενα*), as aparências. A realidade em si, o noumenon (*νοόμενα*) das *Ding-an-sich* é-nos inteiramente inacessível (158).

B. Estética transcendental — É o estudo das condições *a priori* da sensibilidade, *Sinnlichkeit, Anschauungsvermögen*. As impressões recebidas passivamente pelos sentidos e que ainda não constituem uma verdadeira representação, o espírito, reagindo, aplica as suas formas subjetivas do *tempo* e do *espaço*, chamadas por Kant *intui-*

(157) "Ohne Sinnlichkeit wurde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschaungen ohne Begriffe sind blind" *Kritik der reinen Vernunft*.

(158) "Os objetos em si não são conhecidos, o que nós chamamos objetos externos é uma pura representação da nossa sensibilidade". "As coisas externas — a matéria em tôdas as suas formas e mudanças — são simples fenômenos, isto é, representações em nós". *Crítica da Razão pura*, passim. *Cfr.* PESCH. *Le Kantisme et ses erreurs*, c. XI.

ções puras. O espaço é a forma da sensibilidade externa, por meio da qual localizamos os objetos fora de nós. O tempo é a forma da sensibilidade interna, mediante a qual percebemos os fatos conscientes, uns *depois* dos outros, como sucessivos. Através dos fenômenos internos a forma do tempo pode também aplicar-se aos objetos externos. Estas duas formas sendo necessárias não podem provir da experiência. São moldes subjetivos dentro dos quais enquadramos os fenômenos, sem podermos afirmar se realmente, fora de nós, os objetos existem no tempo e no espaço. — As formas da sensibilidade justificam a existência das matemáticas puras.

C. Analítica transcendental — Efetuada esta primeira síntese as intuições sensíveis só se elevam a conhecimento pròpriamente dito, quando se tornam matéria da síntese intelectual, isto é, quando são relacionadas em juízos necessários e universais. Os elementos *a priori* que tornam possível esta nova síntese são as formas do entendimento (*Verstand*) denominadas *conceitos puros, reine Verstandesbegriffe,* ou, com têrmo aristotélico (159), *categorias.* O número das categorias é determinado lògicamente por um estudo analítico do juízo. Tantas serão as categorias quantas forem as ligações naturais de quantidade, qualidade, relação e modalidade entre o sujeito e o predicado.

	JUIZO	CATEGORIA
Quantidade	universal particular singular	unidade pluralidade totalidade
Qualidade	afirmativo negativo infinito	realidade negação limitação
Relação	categórico hipotético disjuntivo	substância ou acidente causalidade e dependência ação e paixão
Modalidade	problemático assertório apodítico	possibilidade e impossibilidade existência e não existência necessidade e contingência (160)

Êstes conceitos puros, como elementos *a priori,* não correspondem à realidade objetiva. Kant, porém, chama-os objetivos, o que na sua tecnologia, corresponde a necessários e universais, dependentes da estrutura do nosso espírito. — A existência dêles é a razão de ser da física.

D. Dialética transcendental — A razão, *Vernunft,* representa o maior poder de unificação do nosso espírito. Sua tendência é redu-

(159) O têrmo, porém, é completamente desviado da sua significação primitiva. Para o estagirita, as categorias são os gêneros supremos a que se reduzem as *coisas,* são conceitos objetivos. Para Kant são *formas subjetivas* do espírito de cuja conformidade com o mundo objetivo e real nada podemos saber.

(160) Vê-se, por êste quadro, quanto de arbitrário e convencional introduziu na classificação kantiana dos conceitos, o desejo imoderado de ordem e simetria. Na disposição das categorias, diz Kuno Fischer, ressalta aos olhos a fantasia arquitetônica de Kant, o seu gôsto das aparências. A simetria nela tão complacentemente alardeada pouca importância se deve ligar. — Como estas categorias são abstraídas dos juízos falta ao decálogo dos conceitos puros a forma do sistema, que os jogos de arquitetônica não podem substituir". Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie,* III, 363.

zir a multiplicidade dos juízos a uma unidade superior e descobrir na ordem das coisas um princípio absoluto e incondicionado. Três formas *a priori* denominadas *idéias* (161) tornam possível esta última síntese; a *idéia cosmológica* — o universo, condição incondicionada dos fenômenos externos; a *idéia psicológica* — a alma, condição incondicionada dos fenômenos internos; a *idéia teológica* — Deus, o absoluto, condição incondicionada de tôda existência. Não havendo, porém, relação direta da razão com os objetos, estas idéias são destituídas de todo o fundamento real. Não há objeto supra-sensível a que se possam aplicar, como aos objetos sensíveis se aplicam as formas do entendimento. Todo o esfôrço para realizá-las conduz inevitàvelmente a contradições e antinomias.

Fim da dialética transcedental é expor estas antinomias para dissipar a ilusão de que é vítima o gênero humano (162). A cosmologia, a psicologia e a teologia não têm nenhum valor científico e real. Os objetos sôbre que versam são apenas normas ideais para a unificação subjetiva dos fenômenos. A metafísica como ciência especulativa é impossível. A razão humana está inevitàvelmente ferida de esterilidade e de morte. O bisturi do anatomista mata o organismo que analisa; a crítica dissolvente de Kant destrói a razão submetida a seu exame.

Resumamos todo o processo do conhecimento, segundo Kant.

Como ponto de partida, encontram-se as impressões orgânicas, produzidas pelos corpos às quais se aplicam as formas do espaço e do tempo, perfazendo-se assim a sensação. As sensações submetidas às categorias do entendimento unem-se em juízos necessários e universais. Êstes, por último, reduzem-se a uma unidade mais perfeita mediante as idéias da razão pura. Destarte, completa-se o conhecimento no seu grau mais elevado.

Conclusões de tôda a crítica da razão pura: as ciências — matemática e física — são possíveis, não como conhecimento da realidade ou do mundo extramental, senão como construções subjetivas do espírito, que impõe suas leis aos objetos. A metafísica que, por definição, ultrapassa o domínio do sensível, não sendo, nas suas conclusões, suscetível de nenhuma verificação experimental, real (como a física) ou possível (como a matemática) carece, por isso mesmo, de todo fundamento. Como ciência racional é impossível. Nada pode a razão teórica nem pró nem contra a existência das realidades supra-sensíveis. Por isso, se lhe não é dado provar especulativamente a existência de Deus, da liberdade e da imortalidade da alma, não será tão pouco lícito ao materialista negar em seu nome a existência destas verdades, que Kant julga, por êste meio, pôr de-

(161) Ainda aqui o sentido da palavra, de origem platônica, foi completamente adulterado. O primitivo alcance de *realidade supra-sensível* foi substituído pelo de norma racional.

(162) Kant apresenta-se como o único isento desta ilusão universal. Ilusão ainda "Vérifiant sa propre théorie de l'illusion dialectique. Kant s'est heurté à d'incessantes contradictions". É. Boirac, *L'idée du phenomène*, p. 34.

finitivamente a côbro de qualquer discussão. "Para o uso puramente especulativo da razão o ser supremo não passa de *puro ideal*, mas ideal sem defeitos; conceito que termina e coroa todo o conhecimento humano, conceito cuja realidade objetiva não pode ser provada por êste meio mas nem tão pouco negada" (163).

Assim é destruída a metafísica científica para em seu lugar elevar-se a metafísica da fé. Do cristianismo da razão pura, passa Kant ao dogmatismo moral. Êste trabalho de restauração é o assunto da

CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA — O ponto de partida desta reconstrução, que tende a reparar as ruínas acumuladas pela primeira crítica, é a obrigação da lei moral. A existência desta obrigação é um fato inconcusso, incontrovertível. A voz do dever impõe-se à consciência, ora sob forma hipotética, ora, e mais freqüentemente, de um modo absoluto e autoritativo, como *imperativo categórico*. Em sua severa austeridade, apresenta-se a lei moral como necessária, universal, imutável, incondicionada, autônoma. Sua fórmula mais geral é: procede em tôdas as tuas ações de modo que a norma de teu proceder se possa elevar a lei universal.

Ora, a existência certa e absoluta do dever pressupõe tudo o que é necessário para a sua possibilidade. Sôbre esta certeza inabalável podem-se, portanto, reconstruir as verdades da existência de Deus, da liberdade e da imortalidade da alma, não como certezas científicas, mas a título de postulados da razão prática.

Assim, a alma é livre, porque sem liberdade não pode haver obrigação nem moralidade verdadeira (164). A alma é imortal porque, sendo, nesta vida, tôda a virtude essencialmente incompleta, só numa vida futura poderá a lei moral atingir o seu perfeito cumprimento. Existe finalmente Deus, porque entre a felicidade e a virtude deve haver uma união definitiva, e só um Ser superior, justo, santo e onipotente pode realizar esta união que fará eternamente feliz o homem virtuoso.

Destarte por meio da idéia do dever, somos reconduzidos à afirmação das verdades capitais, para cuja demonstração a razão teórica se declara impotente. "A certeza que delas temos não é uma certeza científica, é uma certeza de fé (165). Foi-me necessário destruir a ciência para edificar a fé. A crítica da razão pura oferece a inestimável vantagem de acabar de vez com as objeções levantadas contra a religião e a moral".

---

(163) *Lógica transcendental I. II*, c. II seç. 9.

(164) Como conciliar esta afirmação da liberdade com o absoluto determinismo professado na primeira crítica? Kant responde, distinguindo o homem noumênico, incognoscível à razão especulativa e dotado de livre arbítrio, do homem fenomenal, cognoscível pelas formas subjetivas, sujeito às leis do espaço e do tempo e, portanto, necessitado em todos os seus atos. Distinção ilusória! Se só enquanto noumenon, a vontade é livre, só enquanto noumenon é obrigada à lei moral. Todos os atos humanos que caem sob o nosso conhecimento sendo necessitados não são suscetíveis de moralidade. E, então, onde o valor da lei moral? De que serve êste livre arbítrio que se não pode manifestar nos nossos atos? Por que via secreta de conhecimento se atinge esta *liberdade noumênica, incognoscível*?

(165) Se o imperativo categórico é objetivamente certo e se êstes postulados são uma condição necessária da sua existência não vemos por que motivo não se devam afirmar como verdades objetivas e *racionalmente* certas.

Tal, a resposta às duas outras questões fundamentais: Que devemos fazer? Que nos é lícito esperar?

148. JUÍZO SÔBRE A OBRA DE KANT. — Não nos sendo possível descer a particulares e examinar em tôdas as suas partes o criticismo transcendental diremos apenas uma palavra de suas doutrinas fundamentais.

A. A emprêsa a que Kant mete ombros de instituir a análise do conhecimento e determinar os limites naturais das faculdades cognoscitivas é das mais importantes em tôda a filosofia. Com uma profundidade de análise psicológica ainda não excedida já a tinham resolvido Aristóteles e os escolásticos. O objeto natural da ciência humana, o valor objetivo das idéias, a necessidade e universalidade dos conhecimentos intelectivos, a sua relação com a sensibilidade haviam sido objeto de largos e profundos estudos e recebido soluções luminosas, graças ao método eminentemente racional de estudar as faculdades pelos seus atos e êstes pelos seus objetos. Ora, êste mesmo problema, nos têrmos em que o formula Kant já envolve contradição. O fundador do criticismo pretende investigar as condições *a priori* do conhecimento, isto é, conhecer o que *precede* todo conhecimento, estudar a razão em si com a mesma razão que êle declara não poder conhecer os objetos em si, fazer das formas *a priori* um objeto de conhecimento, depois de afirmar impossível o conhecimento sem experiência. Doutrina Kant que na realidade não há nem unidade, nem multiplicidade, nem diversidade, nem causalidade, porque tôdas estas noções provêm de formas subjetivas do nosso espírito e, no entanto, admite a existência, a realidade, a diversidade e a influência recíproca de suas três faculdades — e isto como estudo preliminar a todo o conhecimento. É a primeira das muitas contradições em que freqüentemente o enreda a posição insustentável de um criticismo absurdo.

B. Seu ponto de partida — a existência dos juízos sintéticos *a priori* — é um falso suposto. Tais juízos não existem. De fato, em todo o juízo, o predicado ou está necessàriamente conexo com o sujeito, quer como parte de sua essência, quer como propriedade por ela exigida, ou não. No primeiro caso, o juízo é analítico, no segundo, sintético, experimental. Que na experiência contingente e variável não se possa fundar uma afirmação universal e necessária é outra asserção gratuita em cujo apoio Kant não se digna trazer uma só prova. Os escolásticos já tinham explicado o fato com a teoria da abstração tão natural e tão de acôrdo com o testemunho da consciência. Kant ignora ou finge ignorar tôda esta teoria cuja crítica nem sequer tentou. Ora, negada a existência dos juízos sintéticos *a priori*, rui por terra todo o seu sistema.

C. O *πρῶτον ψεῦδος* porém, de tôda crítica é a inversão total do conceito de conhecimento. Atesta-nos, irrefragável, a experiência interna que o conhecimento é um ato vital, imanente, pelo qual representamos os objetos como são em si. Se a representação é conforme à realidade, o conhecimento é verdadeiro; no caso contrário,

é falso. Para o filósofo de Königsberg, o conhecimento não é a percepção, é a construção do objeto. Não é o espírito que se adapta às leis dos sêres, e sim os sêres que se amoldam às leis do espírito. Ora, uma vez negada a proporção entre o ato cognoscitivo e o seu objeto, desaparece a distinção entre a verdade e o êrro, torna-se o homem a medida de tôdas as coisas (Protágoras), qualquer discussão filosófica ou científica é inútil e inútil antes de tudo tôda a crítica kantiana.

D. Dêste êrro fundamental nasce o falso conceito da ciência cuja realidade Kant, de fato, nega. A ciência não é mais, para êle, o conhecimento da natureza, é uma construção subjetiva, dependente da estrutura do nosso espírito. Mas, então, como explicar o acôrdo maravilhoso entre os fatos e as deduções da inteligência? Por que leis secretas há de surgir, por exemplo, a sensação de um eclipse no tempo e no espaço previstos pela razão? Como explicar ainda o desacôrdo entre o espírito e os mesmos fatos que, não raro, se revoltam contra as nossas previsões, corrigindo-lhes o êrro? Como explicar, por fim, a necessidade da experimentação com tôdas as suas surprêsas? Para estas perguntas Kant não tem resposta satisfatória.

E. O criticismo não explica a possibilidade da ciência. Menos ainda demonstra a impossibilidade da metafísica. Se o princípio de causalidade é subjetivo não pode haver ciência real: vere scire, per causas scire. Se é objetivo conduz-nos infalìvelmente à existência de causa supra-sensíveis, Deus e alma. As antinomias em que nos implicaria a afirmação da existência real destas idéias só existem no espírito de Kant. Os argumentos por êle alegados para provar com igual fôrça as antíteses de suas teses são velhos sofismas que uma lógica mais vigorosa já havia resolvido.

F. Por fim a incognoscibilidade do *noumenon* com que êle pretende descartar-se da metafísica é outra teoria que leva a contradição ao âmago do sistema. Se, de fato, êle se serve do princípio de causalidade para provar a existência de *noumenons* (aqui já vai implicância: o conceito de causa fôra declarado subjetivo), por que não nos há de levar o mesmo princípio a afirmar a distinção específica entre os mesmos *noumenons*? Mais: sem admitir certa heterogeneidade na matéria submetida aos aparelhos sensórios, como justificar a aplicação, ora de uma, ora de outra das tantas formas subjetivas de que êle com tanta prodigalidade dotou o nosso espírito?

Contraditória, portanto, em tôdas as suas teorias fundamentais é a *crítica da razão pura*.

G. A crítica da razão prática, se honra a consciência do homem, não depõe menos em desabono do pensador. O esfôrço ingente, que ela traduz, de querer salvar a moral e as verdades que lhe são pressupostas é, sem dúvida, digno de todo o encômio e atesta a natural honestidade de seu autor. Mas a lógica, implacável no rigor de suas conseqüências, eleva-se de permeio e opõe uma à outra, em antagonismo irredutível, as duas críticas. De modo algum podem elas con-

ciliar-se ou fundir-se num todo racionalmente harmônico e coerente. Uma irremediàvelmente há de destruir a outra.

De feito. A razão teórica e a razão prática são apenas dois modos diferentes de agir de uma mesma faculdade. Conhecer verdades de ordem teórica ou conhecer verdades de ordem prática é sempre conhecer verdades. Um só, pois, é o objeto formal e as duas razões não são duas faculdades distintas, mas duas formas de atividade de um mesmo princípio intelectivo, sujeitas às mesmas leis, dotadas da mesma potencialidade. Por que motivo, pois, *a priori* se há de outorgar à razão prática o privilégio de atingir a realidade, negado à razão teorética? Apresentam-se, porventura, os princípios de ordem moral com mais evidência que os de ordem especulativa? E, se o nosso espírito erra quando afirma que na realidade dois e dois são quatro, quem nos assegura que se não ilude também quando prescreve a lei do dever?

Mais. O imperativo categórico, afirma Kant, exige como postulados a existência de Deus e a substancialidade livre e imortal da alma. Mas como o prova? Com os mesmos princípios da razão especulativa que êle antes declarara subjetivos. Que maior valor, portanto, apresentam as provas morais sôbre as especulativas? Deus existe, diz o filósofo alemão, porque sem Deus a virtude humana não poderia ser definitivamente feliz. Mas, se o homem pode existir sem Deus, por que não pode ser feliz sem êle? Se no movimento, na contingência do universo, na atividade dos sêres, na gradação das perfeições finitas, na ordem de todo o criado, não encontrou Kant a necessidade de um primeiro Motor, de um Ser necessário, de uma Causa suprema, de uma Perfeição subsistente, de uma Inteligência ordenadora, com que direito a deduz agora da simples possibilidade de sermos felizes?

H. Conclusão. Muito frágil é a parte construtiva do criticismo. Resta apenas a parte destrùtiva pela qual Kant, mais talvez que nenhum outro, contribuiu para fomentar o ateísmo, o racionalismo e a incredulidade do século passado.

A sua grande construção filosófica é contraditória no seu plano, falsa nos seus fundamentos, absurda e incoerente nas suas conclusões. "A teoria de Kant é uma grande alucinação dum gênio, contendo em germe o ceticimo absoluto, o idealismo, o nihilismo e o panteísmo" (166).

BIBLIOGRAFIA

— As principais edições das obras completas de Kant são a de G. *Hartenstein*, 10 vols., Leipzig, 1838-39, a de *K. Rosenkranz*, 12 vols., Leipzig, 1838-42. a de *E. Cassirer*, 10 vols., Berlim 1912-22, e a melhor de tôdas a da *Real Academia de Ciências de Berlim* em 21 vols., (em curso de publicação) — Th. Ruyssen, *Kant*, Paris, 1900; — Sentroul, *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*, Louvain, 1905; — Ausonio Franchi, *Ultima*

(166) Santana, *O materialismo em face da ciência*, t. II, p. 177.

crítica, 3 vols., Milano, 1890; MATTIUSSI, *Il veleno Kanziano*, Roma, 1914; — T. PESCH, *Kant et la science moderne*, en Paris, 1896; — ID., *Le kantisme et ses erreurs;* — SCHAAF, *Conspectus systematis Kantii* (litografia); — K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, t. IV-V[5], Mannheim, 1909; — A. RIEHL, *Der philosophische Kritizismus*[2], Leipzig, 1908; — F. PAULSEN, *Kant, Sein Leben und seine Lehre*[5] Stuttgart, 1920; — O. KÜLPE, *I. Kant*[2], Leipzig, 1921; — E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehren*, Berlin, 1918; — B. BAUCH, *I. Kant*[2], Berlin — Leipzig, 1921; — C. CANTONI, *E. Kant*[2], 3 vols., 1907; — J. MARÉCHAL, *Le Point de départ de la métaphysique*, Cah. III, *La critique de Kant*, Paris, 1923; — H. J. VLEESCHAUWER, *La deduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vols., Anvers, 1936-37; — H. J. PATON, *Kants metaphysic of experience*, 2 vols., London, 1936. Bibliografia, apud UEBERWEG, *Grundriss*. III[12], 709-749.

§ 2.º — Evolução da filosofia de Kant

149. Dificilmente se encontrará um filósofo que tenha admitido na sua integridade o sistema formulado pelo solitário de Königsberg. Mas a sua influência como pensador é incontestável e não poderá fàcilmente ser exagerada. Quase tôda a filosofia alemã do século XIX inspira-se nos princípios do criticismo. Fora de sua pátria, Kant encontrou também admiradores entusiastas e defensores fervorosos. O subjetivismo relativista, o ceticismo, o ódio à metafísica, o agnosticismo representam, no século passado, a "damnosa haereditas" do autor da *Crítica da razão pura*.

Os alemães que mais diretamente se prendem a Kant podem dividir-se em dois grupos bem distintos: *idealistas e realistas*, segundo negam ou afirmam a existência da coisa em si, do *noumenon*, que Kant declarara incognoscível (167).

150. IDEALISTAS — São: Fichte, Schelling e Hegel.

João FICHTE (1762-1814) ensinou em Jena e Berlim (168). No seu sistema, exposto na obra *Wissenschaftslehre* nega a existência dos sêres materiais e reduz o objetivo ao subjetivo, eliminando o dualismo da crítica de Kant. A realidade única é o *Eu*, não o eu revelado pela consciência reflexa individual, mas o *Eu* absoluto e inconsciente, atividade puríssima atingida pela apercepção pura. Êste *Eu* necessitado internamente a agir entra em atividade e na sua evolução passa por três fases. Na primeira, *tese*, toma consciência de si próprio e afirma-se "eu sou eu". Daí o princípio de identidade. Na segunda, *antítese*, opõe-se a si mesmo criando o "não eu", não como um mundo externo, mas como representação, a fim de, com

(167) Estas duas correntes intelectuais inspiram-se nas duas edições da *Crítica da razão pura*. Como todos sabem, movido pelas acusações de idealismo formuladas por Jacobi e outros, Kant, que não desejava passar por discípulo do "ingênuo Berkeley", na 2.ª edição (1787) de sua obra modificou e definiu em sentido mais realista várias passagens da 1.ª edição, que haviam prestado fundamento às interpretações idealistas de seus adversários. Na partilha desta herança desigual do mestre desavieram-se os discípulos. Uns, os idealistas ficaram com a crítica de 1784; os outros, os realistas, evolveram com o seu autor, defendendo a edição de 1787, como expressão definitiva do seu pensamento.

(168) De Fichte são célebres os "Discursos à nação alemã", *Reden an die deutsche Nation*, nos quais procura soerguer o moral do povo abatido pelos revezes da guerra.

esta oposição, suscitar novo estímulo ao exercício de sua atividade. Daí o princípio de contradição "o eu não é o não eu". Na terceira, *síntese*, volta o eu sôbre si mesmo e reconhece a identidade absoluta entre o eu e o não eu, o subjetivo e o objetivo. Deus identifica-se com esta realidade absoluta de que os indivíduos humanos são puros fenômenos.

Como se vê, Fichte professa um *panteísmo idealista*, também reconhecido com o nome de *panegoísmo*.

Frederico Guilherme SCHELLING (1775-1854) professou filosofia nas mais célebres universidades da Alemanha, sucedendo na de Berlim a Fichte e Hegel. Durante êste tempo, propôs, pelo menos, cinco sistemas diferentes. A sua tendência geral é substituir ao eu subjetivo de Fichte uma outra realidade proteiforme, o *Absoluto*, em que o ideal e o real se identificam. A riqueza de uma imaginação exuberante e indomada torna a inteligência de seus trabalhos extremamente laboriosa.

Jorge G. F. HEGEL (1770-1831) foi o mais célebre dos discípulos de Kant. Prosseguindo na árdua tarefa de unificar o dualismo do mestre substituiu ao "eu" de Fichte e ao "absoluto" de Schelling outra entidade — *A idéia* — (169) submetida necessàriamente a um processo de evolução dialética, regido pela marcha triádica da tese, antítese e síntese.

Neste desenvolvimento ou vir-a-ser contínuo da realidade identificam-se todos os contraditórios, combinam-se todos os contrários, o ser e o não ser fundem-se num perpétuo fieri — *werden*.

O estudo da filosofia é o estudo da Idéia. Ora a idéia pode considerar-se *em si* (*an sich*), *fora de si* (*ausser sich*) e por si (*an-und-für-sich*). Na sua realidade infinita, anterior a qualquer manifestação finita, a Idéia pura é o objeto da *Lógica*, que para Hegel vale o mesmo que metafísica, visto como na Idéia se cifra a universalidade do ser "Só o racional é real". Ao sair da sua indeterminação primordial, a Idéia exterioriza-se, multiplica-se e manifesta-se no espaço sob diferentes formas. Seu estudo constitui, então, a *filosofia da Natureza*, que abrange a *mecânica* (matéria e espaço), a *física* (corpos) e a *orgânica* (vida).

Finalmente, a Idéia reconcentra-se na sua própria realidade, toma consciência de si mesma e torna-se espírito, manifestação suprema do *fieri* universal. Nesta última fase, é estudada pela *Filosofia do espírito*, que compreende três partes: o estudo do *espírito subjetivo*, individual (*Psicologia*), o estudo do *espírito objetivo*, isto é, da humanidade em sua vida coletiva e social (*Moral e Direito*), o estudo do *espírito absoluto*, que prescinde do Estado e do indivíduo (*Arte, Religião e Filosofia*).

Hegel é sobremaneira escuro (170), e o seu sistema eriçado de

(169) E' quase inútil observar que o têrmo "idéia" aqui não significa uma representação intelectual, um fenômeno da consciência individual, mas sim a totalidade do ser, a realidade de cujo *fieri* provêm a natureza e o espírito.

(170) O próprio Hegel disse uma vez: não há mais que um homem que me tenha compreendido e êste mesmo não me compreendeu.

inextricáveis dificuldades. Os enigmas da forma nêle velam muitas vêzes as mais ousadas aberrações do pensamento.

Dêste seu sistema fêz o idealista alemão uma aplicação coerente a todos os ramos do conhecimento humano, — estética, política, história das religiões e história da filosofia. Esta grandeza de proporções do seu *panlogismo* explica a fascinação por êle exercida na primeira metade do século XIX.

Dos seus discípulos, uns procuram atenuar as conseqüências de seus princípios, esforçando-se por conciliá-los com os ensinamentos da Igreja. É a *direita hegeliana*, representada por GÖSCHEL (1781-1861), ROSENKRANZ (1805-1879), ERDMANN (1805-1892). Os católicos HERMES (1775-1831), GÜNTHER (1783-1863) e FROHSCHAMMER (1821-1893) sentiram também o influxo das novas idéias.

A "esquerda hegeliana", pelo contrário, desenvolve os elementos anticristãos do sistema cultivando os germes de panteísmo, materialismo e ateísmo, contidos nas doutrinas do mestre. STRAUSS (1808-1874), que divulgou o racionalismo incrédulo, FEUERBACH (1804-1872), que deduziu as conseqüências materialistas do idealismo hegeliano e CARLOS MARX (1818-1883), que nêle se inspirou ao desenvolver o seu materialismo histórico e o seu sistema de socialismo, são os mais conhecidos dêste partido extremo.

BIBLIOGRAFIA

— FICHTE's *sämtliche Werke*, 8 vols., Berlin, 1845-46. — K. FISCHER, *Gesch. d. n. Phil.* t. VI; — J. A. LÖWE, *Die Philosophie Fichte's*, *Stuttgart*, 1862; — E. BEURLIER, *Fichte*, Paris, 1906; — XAVIER LÉON, *La philosophie de Fichte*, Paris, 1902; — SCHELLING's *gesamte Werke*, 14 vols., Stuttgart, 1856 e segs. — E. V. HARTMANN, *Schellings philos. System*, Leipzig, 1897; — K. FISCHER, op. cit., t. VII; — E. BRÉHIER, *Schelling*, Paris, 1912. — HEGELS *Werke*, 19 vols., Berlin 1932-45 — K. FISCHER, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols., Heidelberg, 1911; — A. BRUNSWIG, *Hegel*, München, 1922; — R. ROQUES, *Hegel, sa vie et ses oeuvres*, Paris, 1912; — W. MOOG, *Hegel und die hegelsche Schule*, München, 1930; — TH. L. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 2 vols., Leipzig, 1929-38.

151. REALISTAS — O movimento realista apresentou-se como reação oposta às extravagâncias idealistas de Hegel.

Promotores dêste movimento, sobressaem, entre outros nomes mais obscuros: Herbart, Schopenhauer e Hartmann.

HERBART (1776-1841) admite a existência do *noumenon* ou da coisa em si, que êle identifica com as realidades simples e inextensas de Leibniz, despojadas, porém, de tôda a percepção e ainda de qualquer atividade. Herbart é também conhecido por haver tentado aplicar aos fenômenos psíquicos as leis mecânicas e matemáticas. Seus estudos neste sentido preludiam o aparecimento da psicologia experimental.

Contra o idealismo hegeliano reagiu também R. LOTZE (1817-1881), que, em muitos pontos, segue a Herbart, mas dêle se distancia

em afirmar explicitamente a distinção entre Deus e o mundo, por Deus criado e por Êle dirigido para o bem ou contemplação final da verdade.

SCHOPENHAUER (1788-1860) no seu voluntarismo pessimista espelha ao mesmo tempo Platão, Kant e Buda, que foram os mestres do seu pensamento. Sua obra principal é *O mundo como representação e vontade*. (*Die Welt als Wille und Vorstellung* 1819).

A. *O mundo como representação* é o mundo fenomênico, mundo das aparências, dependente das formas *a priori* do nosso espírito que se reduzem a três: espaço, tempo e causalidade.

O *mundo noumênico* ou a realidade em si é a "vontade" (panteísmo).

Por vontade, em geral, entende Schopenhauer o instinto da própria conservação, o "querer viver" *der Wille zum Leben*. Esta fôrça, cega e inconsciente, vai-se tornando na escala zoológica sempre mais perfeita até adquirir no homem plena consciência de si mesma. As ações mecânicas, as afinidades químicas, a espontaneidade vegetal, os instintos animais, o apetite livre e intelectual do homem são outras tantas manifestações graduadas dêste princípio soberanamente ativo, que tudo organiza, tudo sustém, tudo conserva.

B. Nesta metafísica voluntarista, Schopenhauer enxertou a mais tétrica das morais. Se a essência de tôdas as coisas é a vontade, se a essência da vontade é constar de tendências que, se foram satisfeitas, cessariam de existir, a vida humana não passa de uma cadeia de desejos não satisfeitos e a dor é a verdadeira partilha da humanidade. O prazer positivo é uma ilusão e a felicidade uma quimera. "A verdade é que nós devemos ser miseráveis e o somos". "A vida é uma senda de carvões em brasa apresentando, de onde em onde, raros pontos de refrigério". Como alívio às desventuras da vida, Schopenhauer inculca o estudo da arte, o cultivo da simpatia, e sobretudo, a negação do querer viver, o nirvana dos budistas.

Pela substituição do voluntário ao racional em teoria e pelo pessimismo em moral — sintomas de uma vitalidade espiritual decadente — Schopenhauer reflete os sentimentos de uma geração trabalhada pelo tédio profundo da vida e gasta pelo racionalismo, pelo ceticismo e pelo desespêro.

Ed. von HARTMANN (1842-1906) abraçou as idéias de Schopenhauer mitigando-lhe, porém, o pessimismo e substituindo, na sua explicação da realidade absoluta, o conceito de vontade pelo de outra entidade vaporosa e sem conteúdo "o *inconsciente*".

FRED. NIETZSCHE (1844-1900) raia pelo furor no deduzir as conseqüências do pessimismo schopenhauriano. Das mesmas premissas dêste, tira êle como conclusão, não a negação de querer viver, mas a avidez da vida levada ao extremo de a ela subordinar tudo o mais. Os homens capazes de suplantarem com a fôrça os direitos dos mais fracos e infelizes constituirão a raça privilegiada, à qual pertencerá o futuro da humanidade, a raça, dos super-homens. "O cristianis-

mo elevou os subhomens (*Untermenschen*); foi um regresso. A nova doutrina elevará os super-homens (*Übermenschen*), únicos dignos de reinar e de prevalecer. A quantidade não importa, o que importa é a qualidade". As doutrinas imorais de Nietzsche revelam um cérebro desequilibrado. Enlouqueceu em 1889 (171).

BIBLIOGRAFIA

— HERBARTS, *Sämtliche Werke* (S. Hartenstein), 13 vols., Leipzig, 1850-52; — W. KINKEL, *Herbart, sein Leben und seine Philosophie*, Giessen, 1903; — R. LEHMANN, *Herbart*, Leipzig, 1911; — TH. FRITZSCH, *Herbarts Leben und Lehre*, Leipzig, 1921; — SCHOPENHAUERS, *Sämtliche Werke*, P. Deussen, 14 vols., München, 1911 sgs.; — K. FISCHER, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre, Heidelberg*, 1898; — J. VOLKELT, *A. Schopenhauer*, Stuttgart, 1900; — TH. RUYSSEN, *Schopenhauer*, Paris, 1911; — H. HASSE, *Schopenhauer*, (da coleção Kafka), München, 1926; — U. PADOVANI, *Schopenhauer*, L'ambiente, la vita, l'opera, Milano, 1934; — TH. KAPPSTEIN, *E. V. Hartmann*, Gotha, 1907; — O. BRAUN *E. v. Hartmann*, Stuttgart, 1909; — L. ZIEGLER, *Das Weltbild Hartmann's*, Leipzig, 1920; — CH. ANDLER, *Nietzsche sa vie et sa pensée*, 6 vols., Paris, 1920-30.

152. NEOCRITICISMO — Os devaneios metafísicos dos últimos idealistas substituindo o estudo da realidade por ficções poéticas e provocando uma forte explosão de materialismo deram como resultado o descrédito geral da filosofia. Nestas circunstâncias, uma nova orientação de idéias que pusesse côbro à anarquia intelectual impunha-se como uma necessidade inadiável.

ADOLFO TRENDELENBURG (1802-1872), valoroso aristotelista, propôs a volta sincera às teses fundamentais da filosofia ática, cujo principal representante, o estagirita, formulara os princípios orgânicos de qualquer interpretação verdadeira da realidade. LANGE e, com êle, outros atiraram ao mesmo tempo o brado: voltemos a Kant — *zurück zu Kant*. Infelizmente o nome do filósofo nacional e moderno encontrou mais eco que o do antigo e estrangeiro. O movimento, é verdade, não despertou o entusiasmo que se esperava. Promoveu-se, porém, um estudo mais acurado do filósofo de Koenigsberg, fundando-se uma revista especial — *Kantstudien* — para a vulgarização mais ativa dos seus princípios. Êste movimento é conhecido com o nome de neocriticismo ou neokantismo e da Alemanha ramificou-se pela França e Itália.

Na Alemanha, foi seu principal campeão F. A. LANGE (1828-1875), conhecido pela sua "História do materialismo". Associaram-se-lhe entre outros HANS VAIHINGER, erudito comentador da "Crítica da razão pura", F. PAULSEN (1846-1908), KUNO FISCHER, conhecido principalmente pela sua *Geschichte der neueren Philosophie* (1854-1877), LIEBMANN e RIEHL.

(171) "La doctrine du malheureux Nietzsche est de celles qui aboutissent à la maison de santé: pour vouloir être un *sur homme* on devient un *sous homme*". A. FOUILLÉE, *Nietzsche et l'immoralisme*, Revue bleue.Avril, 1899, p. 387.

Na França, RENOUVIER (1815-1903) iniciou e dirigiu por muito tempo o novo movimento, educando nos princípios kantistas a geração intelectual que precedeu à de Bergson. Renouvier acentua a supremacia da vontade, fazendo depender tôda a certeza, não só metafísica senão ainda científica, dum assentimento livre. É a filosofia da fé e da vontade substituída à filosofia da ciência e da razão. O movimento neokantista perdurou em França até o raiar da "nova filosofia" inaugurada por Bergson e atualmente sufragada e aplaudida por êste mundo de inteligências satélites, que vivem à espera de um grande astro que as arraste na sua órbita.

Na Itália, CESAR CANTONI (1840-1906), professor na universidade de Pávia, rejeitando o voluntarismo de Renouvier, aderiu mais fielmente às doutrinas de Kant.

Apesar dêstes esforços, de resultados efêmeros, o criticismo transcendental continua em franca decadência e de dia para dia mais se acentua o declínio do seu prestígio (172).

BIBLIOGRAFIA

— A. RIEHL, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System.* Leipzig, 1908; — J. BABBITT, *The masters of modern french criticism,* Boston-London, 1912; — F. K. FEIGEL, *Der französische Neokritizismus und seine religionsphilosophischen Folgerungen,* Tübingen, 1913; — JANSSENS. *Le néo-criticisme de Ch. Renouvier,* Paris, 1904; — O. HAMELIN, *Le système de Renouvier,* Paris, 1927.

ARTIGO II

O POSITIVISMO E SUAS DERIVAÇÕES — MATERIALISMO E EVOLUCIONISMO

153. CRITICISMO E POSITIVISMO — Apesar da reação oposta pela filosofia espiritualista (173) aos excessos do materialismo que, em tanta parte, contribuíram para as revoluções sociais de 89, o sensualismo que fôra uma de suas primeiras causas, modificado pela feição crítica que o aparecimento de Kant imprimiu a tôda a especulação filosófica, renasceu no século XIX sob o rótulo de positivismo.

Locke fundara-se principalmente na análise psicológica das nossas faculdades para circunscrever na esfera do sensível todos os nossos conhecimentos científicos. Ao mesmo resultado chegam os positivistas, partindo da necessidade de assinar os limites naturais do

(172) Na sessão solene celebrada em 1904, na Sorbona, em comemoração do primeiro centenário da morte de Kant, conta H. Poincaré que, enquanto Couturat, em douta conferência criticava os juízos sintéticos *a priori* do fundador do criticismo, o colega que lhe sentava ao lado, impressionado pelo tom lúgubre que dominava a assembléia, segredou-lhe ao ouvido: Bem se vê que celebramos o centenário da morte de Kant. *Revue de Métaphysique et de Morale.* Nov., 1905, p. 816.

(173) Ver adiante: Art. III. A filosofia espiritualista no séc. XIX.

conhecimento (preocupação crítica). Não é esta a única influência do criticismo no positivismo. Entre os dois sistemas que, à primeira vista, profundas divergências parecem extremar, há, pelo contrário, traços de estreita afinidade. Um e outro negam a cognoscibilidade da coisa em si, *noumenon* ou essência. Um e outro declaram sem nenhum valor objetivo todo conhecimento que ultrapassa os dados empíricos ministrados pela observação sensitiva imediata. Positivistas e kantistas dão-se finalmente as mãos para combater a todo transe a objetividade da metafísica.

Depois de Kant o sensismo só podia reaparecer sob a forma de positivismo. Seu iniciador foi Augusto Comte.

§ 1.º — Augusto Comte

154. VIDA E OBRAS — Augusto Comte nasceu em Montpellier em 1798. Depois de estudos de matemática feitos em Paris seguiu por seis anos a Saint-Simon do qual se desligou em 1822. Em 1826, iniciou um curso de filosofia que, pouco depois, salteado por uma crise de loucura, houve de interromper por dois anos, reencetando-o em 1829. De 1839 a 1842 publicou o *Curso de filosofia positiva*, em seis volumes. Em 1845, aproximadamente, começa a segunda fase de sua vida intelectual caracterizada, sobretudo, por uma acentuada tendência ao misticismo e ao fetichismo (174). A obra mais importante que reflete êste novo estado mental de Comte é a *Política positiva*, em quatro volumes.

A *Síntese subjetiva* e o *Catecismo positivista* são trabalhos que se referem também a êste segundo período. Faleceu em 1857.

155. DOUTRINAS FILOSÓFICAS — *A. O positivismo em geral.* O dogma fundamental do positivismo é êste: só o sensível é objeto do conhecimento, só o sensível é real. De sua natureza, o homem está condenado a ignorar tudo o que ultrapassa a ordem empírica. Qualquer investigação que pretende elevar-se acima dos fatos, indagando-lhes a origem, o fim e as causas está de antemão condenada a irremediável esterilidade. O homem só tem um modo de conhecer: o positivo, isto é, o sensível (175). No estudo dos fenôme-

(174) Alguns dos seus discípulos, entre os quais Littré, afirmam que desde 1845, Augusto Comte começou a sofrer de desequilíbrio mental. Outros o contestam. O fato, porém, é que êle estêve sujeito a freqüentes crises nervosas e que algumas das suas páginas e, sobretudo, o teor da sua vida doméstica ultrapassam os limites da mais excêntrica originalidade. A idolatria ridícula a Clotilde de Vaux, a missão diplomática enviada ao Geral dos jesuítas para entabolar negociações sôbre a cooperação da religião universal, a profecia da conversão completa do mundo ao positivismo em 33 anos, a cabala e o misticismo dos números levados ao exagêro de prescrever a divisão de cada tratado em sete capítulos, de cada capítulo em três partes, de cada parte em sete seções, de cada seção em sete grupos de frases, estendendo-se cada frase por duas linhas manuscritas ou cinco impressas, contendo ao todo 250 letras, — são fatos que atingem tal extremo de extravagância que dificilmente se conciliam com o estado normal e equilibrado da inteligência humana.

(175) "Ces questions inaccessibles (relativas à origem e ao fim dos sêres) sont graduellement abandonnées et finalement jugées vides de sens pour nous qui *ne saurions réellement connaître que les faits appréciables à notre organisme.*" *Cours de philosophie positive*, t. V., p. 599.

nos e no descobrimento das relações invariáveis de semelhança e sucessão, que os ligam, cifra-se tôda a nossa atividade intelectual. A metafísica é impossível. Possível é só a ciência positiva.

B. Lei sociológica dos três estados (176). A lei dos três estados, "a generalização mais fundamental das doutrinas de Comte, a espinha dorsal de sua filosofia" (177) resume na opinião do fundador do positivismo as fases por que passou a humanidade na sua evolução intelectual. Segundo A. Comte, estas fases ou estados reduzem-se a três: teológico, metafísico e positivo. O *estado teológico* ou fictício precede todos os outros. A inteligência explica então os fenômenos da natureza atribuindo-os à intervenção de divindades e sêres misteriosos e sobrenaturais. O fetichismo, o politeísmo, o monoteísmo são os seus três graus em ordem ascendente. O *estado metafísico* ou abstrato é caracterizado pela substituição de entidades abstratas às divindades primitivas. As formas substanciais, as faculdades da alma, as afinidades químicas, a fôrça vital, as qualidades ocultas explicam então todos os fatos. No terceiro estado, o *positivo*, reconhece finalmente o homem a futilidade de tôdas estas abstrações e substitui a investigação das causas pela observação dos fenômenos e de suas leis, o estudo do absoluto pelo do relativo. O primeiro estado é provisório, o segundo transitório, o terceiro definitivo.

O estado teológico dominou na antiguidade; o metafísico na Idade Média; o positivo nos tempos modernos. Augusto Comte, com sua lei sociológica, consagrou-o definitivamente em 1822.

A lei dos três estados preside não só à evolução da humanidade em geral senão ainda à formação de cada ciência e ao desenvolvimento individual de cada homem. "Chacun de nous a été théologien dans son enfance, métaphysicien dans sa jeunesse, et physicien dans sa virilité" (178).

C. Classificação e hierarquia das ciências. Para Augusto Comte, a filosofia reduz-se à sistematização geral dos conhecimentos positivos. Daí a importância por êle ligada à classificação das ciências. Seguindo o critério da generalidade decrescente e complexidade crescente dos fenômenos estudados, enumera seis ciências fundamentais dispostas do seguinte modo: matemática, astronomia, física, química, biologia, sociologia. Esta série, sôbre indicar a subordinação e dependência dos diferentes ramos do conhecimento científico, encerra ainda a vantagem de sua formação histórica e transição para o estado positivo. A sociologia (179) é a única ciência que não entrou ainda nesta fase definitiva. Comte tomou sôbre si a tarefa de incorporá-la às outras ciências positivas. Com êste fito, partindo do pos-

---

(176) A lei dos três estados já se encontra em germe nas obras de Saint-Simon e, sobretudo, nas de Turgot. Cfr. um texto notável dêste último em FOUILLÉE, *Extraits des grandes philosophes*, n. 332. Sôbre os precursores de Comte (Turgot, Saint-Simon, Burdin) cfr.: CH. ADAM. *La philosophie en France*, Paris, 1894, p. 405, HÖFFDING, *Histoire de la philosophie moderne*, (trad. Bourdier) Paris, 1906, t. p. 607 e segs.

(177) STUART MILL, *Auguste Comte et le positivisme*, p. 12-13.

(178) *Cours de philosophie positive*, I, p. 11.

(179) O têrmo — neologismo híbrido — foi pela primeira vez introduzido por Comte na linguagem científica.

tulado gratúito que os fenômenos sociais se acham subordinados a leis necessárias como os fenômenos de ordem físico-química, divide a sociologia ou física social em estática e dinâmica. A estática tem por objeto o estudo do equilíbrio social e das condições que asseguram a permanência da sociedade. A dinâmica investiga, com o método positivo, as leis do progresso. Quanto à psicologia, Comte, a reduz a um capítulo da biologia: a fisiologia do cérebro. Como ciência particular não tem razão de existir. O método de observação interna ou introspectivo, imprescindível no estudo dos fenômenos conscientes, parece-lhe simplesmente absurdo.

D. Misticismo. Na segunda fase da sua vida, relegando em plano subalterno as doutrinas especulativas, entregou-se Comte com tôda a alma à fundação de uma nova religião — a religião positiva, sem Deus. A humanidade abstrata sob o título de grande Ser — *Grand Être* — é o objetivo do novo culto. Ao lado do "Grande Ser" são também objetivo de veneração o Grande Meio (o espaço) e o Grande Fetiche (a terra). Juntos constituem o "triunvirato religioso" ou a "trindade positiva". Nem faltam à nova religião calendário próprio, sacerdotes, pontífices, altares e sacramentos. Tudo, caricatura grotesca, paródia imoral da majestade severamente divina do culto e da liturgia católica (180).

156. JUÍZO SÔBRE AUGUSTO COMTE — *A.* O positivismo como qualquer forma de empirismo é a destruição não só da filosofia como também de tôda a ciência. Sem princípios absolutos, necessários e universais não há dedução nem indução possíveis, não há conhecimento certo de natureza alguma. A contradição positivista, pois, neste ponto fundamental, é flagrante: se o princípio de causalidade não tem valor, não há ciência possível, (181) se é verdadeiro, não há limitá-lo arbitràriamente; êle nos leva fatalmente ao supra-sensível, à alma, a Deus (182).

Tôdas as afirmações positivistas em contrário repousam sôbre a ignorância da distinção tão rudimentar em psicologia entre a imagem e a idéia, entre a sensibilidade e a inteligência.

B. As invectivas contra a metafísica são de uma injustiça flagrante. Comte desconhece inteiramente a verdadeira noção de metafísica, da qual fêz um vasto receptáculo de idéias condenadas, para onde desdenhosamente atirou quanto não entrava no plano sistemático das suas teorias preconcebidas. "Aug. Comte, combatendo a metafísica, criou um fantasma para ter em seguida o prazer de trucidá-lo (183).

---

(180) "Tudo sonho e fantasmagoria, obra de visionário", diz bem FARIAS BRITO, *A base física do espírito*, p. 50.

(181) "Ce principe (de causalité) que nous ne pouvons rejeter sans declarer par la même que toute science est impossible". POINCARÉ, *La physique moderne*, p. 25. "Le principe de causalité est la base fondamentale de la science". E. NAVILLE, *La physique moderne*, p. 139.

(182) Reconhece-o o próprio Wundt: "Fôra absurdo, diz êle, exigir um nexo geral das partes do cosmo acessíveis à experiência humana sem admitir, outrossim, um nexo com suas causas e efeitos que não são dados pela experiencia". WUNDT, *System der Philosophie*, p. 87.

(183) *F. BRITO, Obr. cit.*, p. 35.

C. A lei dos três estados, fundamento do edifício positivista é destituída de todo valor histórico. Para não citarmos senão um ou outro fato: a evolução da filosofia grega, do positivismo de Demócrito à teurgia dos neoplatônicos, passando pela metafísica ática, segue uma marcha inteiramente oposta à exigida pela lei. O idealismo alemão do século XIX, precedido pelo empirismo inglês e seguido pelo positivismo francês, é outro fato rebelde ao que devera ser o princípio regulador do desenvolvimento histórico do pensamento humano. A teologia, a verdadeira teologia de que Comte mostra não conhecer as noções mais rudimentares, conviveu na Idade Média em boa harmonia com a mais profunda metafísica e na Idade Moderna perdura cheia de seiva e de vida combatendo vitoriosamente todos os sistemas positivistas que se vão sucedendo e esfacelando ao seu lado (184).

Aplicada aos indivíduos não é mais verdadeira a imaginária lei. Porventura não aliou Aristóteles, na mais robusta síntese o gênio do metafísico à exatidão do observador? Alberto Magno, Newton, Leibniz, Descartes, Pascal, Ampère, Cauchy não foram, a uma, crentes fervorosos, metafísicos conceituados e cientistas exímios? Kant, Helmholtz e Wundt, contràriamente ao que quisera Comte, não começaram pela ciência para acabarem pela metafísica? Mas, o mais formal desmentido à lei dos estados no-lo dá a transformação intelectual por que passou o próprio fundador do positivismo. Comte, que começou tão fervoroso no estado "positivo", daí evolveu mais tarde para terminar no mais grosseiro fetichismo, atribuindo sentimento e vontade aos corpos brutos e prestando culto de veneração ao espaço e à terra, condecorados com os pomposos nomes de Grande Meio e Grande Fetiche. — Ironia do destino? Não; lições da Providência.

D. O positivismo, finalmente, sob as vestes do agnosticismo e protestando aparentemente a mais completa abstenção de juízo sôbre a essência das coisas, resolve-se na realidade, num mal disfarçado materialismo. Nas questões acêrca da origem, da natureza e dos destinos do homem, é impossível a neutralidade. Não a manteve o próprio Comte, para o qual a alma não passa do conjunto das funcões do cérebro e a moral de uma combinação de instintos altruístas e egoístas, resultantes da nossa constituição psicológica. Alguns dos seus discípulos menos reservados chegaram francamente ao materialismo e ao ateísmo, corolários de uma filosofia sem princípios, de uma psicologia sem alma, de uma religião sem Deus.

E. A falência do positivismo, como sistema de filosofia, era, portanto, inevitável. Hoje, é um fato.

Que resta, pois, da obra de Comte? Em alguns sábios a *tendência positivista*, que se traduz, geralmente, por um menosprêzo, às

(184) A lei dos três estados foi, finalmente, criticada pelo nosso FARIAS BRITO, n'*O mundo como atividade permanente do espírito humano*, págs. 66-78. "Pondo de parte, diz o pensador brasileiro, a ineficácia da lei que não exprime uma verdade, não é realizada pela história, nem pode abranger o curso geral da civilização, inúmeras são as imperfeições da exposição comtista".

vêzes por declarada aversão a qualquer especulação metempírica: e êste é um mal. Em outros, na maioria, uma fidelidade mais escrupulosa ao *método positivo*, um estudo mais exato dos fatos, um rigor maior na observação, um cuidado de fundar mais sòlidamente na experiência as teorias científicas: e êste é um bem cujo merecimento é parcialmente de Comte. Êste, e só êste (185).

BIBLIOGRAFIA

— H. GRÜBER, *A. Comte der Begründer des Positivismus, sein Leben und seine Lehre*, Freib. i. B. 1889, tr. franc. de Mazover, Paris, 1892 (obra clássica); — DEFOURNY, *Auguste Comte*, Louvain, 1902; — LITTRÉ, *Aug. Comte et la phil. positive*, 1877; — STUART MILL, *Comte and Positivism*, London, 1866; — LÉVY-BRUHL, *La philosophie d'Aug. Comte*, Paris, 1905; — DE BROGLIE, *Le positivisme et la science expérimentale*, 2 vols., Paris, 1880; — FOMELLI, *L'opera di A. Comte*, Palermo, 1899; — V. BONDONIO, *Il sistema filosofico di A. Comte e il pensiero moderno*, Torino, 1911; — H. GOUHIER, *Vie d'Auguste Comte*, Paris, 1931; — ID., *La jeunesse d'A. C. et la formation du positivisme*, 2 vols., Paris, 1936.

§ 2.º — O positivismo depois de Augusto Comte

157. POSITIVISTAS ORTODOXOS — Dentre os discípulos de Comte alguns aceitaram-lhe o sistema na sua integridade, professando o positivismo como filosofia e como religião. Outros mutilaram-no, rejeitando quanto se refere ao misticismo religioso e acolhendo apenas as doutrinas capitais do "Curso de filosofia positiva" que, mais ou menos profundamente, modificaram. Os primeiros constituem o grupo dos positivistas ortodoxos; os outros podem reunir-se sob o título de dissidentes. A todos é comum o método positivo, que não admite outra fonte de conhecimento além da observação direta e imediata dos fatos.

Os ortodoxos foram representados, em França, por LAFITTE (1823-1903), sucessor imediato de Comte, na direção geral do positivismo, na Inglaterra, por HARRISON E CONGREVE, no Brasil, por MIGUEL LEMOS e outros. Caracteriza-os a todos a falta de originalidade e um respeito cego à autoridade do mestre (186).

158. POSITIVISTAS DISSIDENTES. NA FRANÇA — São principalmente Littré e Taine. LITTRÉ (1801-1881), autor de um célebre dicionário da língua francesa, foi a princípio um dos discípu-

(185) Nesta apreciação, já se vê, consideramos Aug. Comte no ponto de vista exclusivamente filosófico. Não se pode, com efeito, sem injustiça desconhecer os seus méritos como organizador e sistematizador das ciências estudadas e classificadas no "Curso de filosofia positiva".

São também dignas de encômio a isenção e eqüidade com que êle, em muitos pontos, julga e enaltece o papel civilizador da Igreja Católica na Idade Média.

(186) E' bem conhecida a frase de Miguel Lemos "Afirmamos que o 4.º vol. da *Política positiva* é o nosso Levítico, Levítico científico tão certo para nós como a geometria". Quanta subserviência intelectual em espíritos que se pretendem emancipados!

los prediletos de Comte. Mais tarde desaveio-se com o filósofo arvorado em pontífice da humanidade e tornou-se chefe dos dissidentes. Como pensador, Littré é medíocre. Emprestou, porém, ao positivismo o brilho do seu estilo, a autoridade de seu nome e o lustre de uma vida naturalmente honesta. Depois de haver por muitos anos assumido a atitude de santo do positivismo, converteu-se na última enfermidade, morrendo no seio da Igreja católica.

Hipólito TAINE (1828-1893), historiador de reconhecido merecimento, autor das "Origens da França contemporânea" é outro escritor de estilo aprimorado, mas filósofo de somenos valia, pôsto tenha exercido grande influência na segunda metade do século passado. Na sua obra principal "*De l'intelligence*" professa abertamente o nominalismo e o fenomenismo. Para êle não existem idéias universais; o conhecimento é uma "alucinação verdadeira"; o "eu" não passa de uma cadeia de estados de consciência, de um "polipeiro de imagens"; a "virtude e o vício são produtos da natureza como o açúcar e o óleo de vitríolo"; o homem reduz-se a "um animal de espécie superior que produz filosofias e poemas mais ou menos como os bichos de seda fabricam seus casulos e as abelhas suas colméias". Seu sistema é um positivismo cético-sensualista. Taine é um crítico à la Hume, destruidor implacável, incapaz de construir coisa alguma de durável.

159. NA INGLATERRA, pátria do empirismo, o terreno estava preparado para receber as novas doutrinas. Os mais salientes entre os positivistas inglêses são Mill, Bain e Spencer.

STUART MILL (1806-1873), admirador de Augusto Comte, introduziu-lhe as doutrinas na Inglaterra, dedicando-se de *modo* particular ao estudo da lógica e da psicologia. Contràriamente ao sentir de Comte, Mill reivindica para esta última o caráter de verdadeira ciência independente. É esta a nota distintiva do positivismo inglês.

Em lógica, St. Mill defende o nominalismo, rejeita o silogismo e estuda minuciosamente os processos do método indutivo, precisando-lhe as regras práticas já vagamente esboçadas em Bacon (187).

Em moral e sociologia, professa o utilitarismo e o socialismo moderado.

Em psicologia, filia-se na escola associacionista, que pretende explicar tôda a vida psíquica do homem pelas leis de associação das imagens. A matéria reduz-se a "uma possibilidade permanente de sensações" e o espírito a "uma possibilidade permanente de estados de consciência".

Sob as aparências de uma crítica sutil, Stuart é muitas vêzes superficial e sofista, pagando-se de têrmos vagos e indecisos sob os

(187) Stuart Mill reduz a quatro os processos que se podem seguir na experimentação para determinar a causa de um fenômeno: o das concordâncias, das diferenças, das variações concomitantes e dos resíduos. Por êste estudo minucioso conferiu-se-lhe o título de lógico da indução. Mill, porém, positivista, não pode justificar racionalmente a passagem do particular para o universal, própria do argumento indutivo. As teorias associacionistas despojam a indução do seu verdadeiro caráter de método científico para reduzi-la a uma simples probabilidade, minando assim pela base o fundamento de tôdas as ciências experimentais.

quais disfarçadamente oculta o vazio das suas teorias. O empirismo fenomenista falseou-lhe de todo a bela inteligência. Stanley Jevons, que consagrou 20 anos ao estudo de suas obras, assim o julga: "Je ne puis davantage porter en silence l'immense oppression, le cauchemar d'une mauvaise logique et d'une mauvaise philosophie, qu'on éprouve dans l'étude des oeuvres de Mill. L'esprit de St. Mill est absolument illogique... Rien de plus nuisible que l'influence exercée sur les universités par l'école de Stuart Mill" (188).

À escola positivista inglêsa pertencem ainda: ALEX. BAIN (1818-1903), colaborador de St. Mill e que se dedicou de preferência ao estudo da psicologia, codificando e sistematizando as idéias da escola associacionista; G. H. LEWES (1817-1878), W. K. CLIFFORD (m. 1879) e, sobretudo, H. SPENCER, que orientou definitivamente o positivismo para as idéias evolucionistas a que se opusera Comte. Preferimos, por isso, estudá-lo a propósito do evolucionismo.

160. NA ALEMANHA — PSICOLOGIA EXPERIMENTAL — Na pátria de Kant e devido à sua influência o positivismo assumiu uma feição acentuadamente crítica. DÜHRING e LAAS (1837-1885) são os principais representantes desta nova orientação positiva.

É ainda na Alemanha que se realizaram as primeiras tentativas de aplicar o método positivo ao estudo dos fenômenos psíquicos e reduzir a psicologia a uma ciência de laboratório.

Já em 1834, WEBER (1795-1878), célebre fisiologista, formulara a lei que lhe conserva o nome: o limiar diferencial de uma sensacão específica é uma fração constante da excitação. FECHNER (1801-1887), dando à lei de Weber uma interpretação rigorosamente matemática, pretendeu precisá-la mais, dizendo que a sensação é proporcional ao logaritmo do estímulo. Era renovar a tentativa feita já por Herbart de aplicar os processos do cálculo aos fenômenos conscientes. Ainda uma vez a tentativa abortou. O caráter quimérico da psicologia de Fechner é hoje reconhecido por quase todos os sábios (189).

Resta ainda o princípio geral da aplicação dos métodos experimentais aos fatos psíquicos. Os estudos feitos neste sentido são hoje muito numerosos e constituem uma nova ciência em via de formação — *a psicologia experimental* (190). Seu verdadeiro fundador é

---

(188) *Contemporary Review*, Dez. 1877. Cit. por GRÜBER, *Le positivisme* etc., p. 241.

(189) Foucault consola-o lembrando-lhe "que êste desastre é daqueles que podem sofrer sòmente os homens de gênio".

(190) Sairíamos dos nossos limites se quiséssemos entrar aqui em informações mais minuciosas sôbre o desenvolvimento da psicologia experimental. São legião, hoje, os que em tôdas as nações cultas se consagram à nova ciência. Basta lembrar os nomes de Wundt, Helmholtz, Ziehen, Külpe, Ebbinghaus, Sommer e Gutberlet, na Alemanha; Taine Ribot, Binet, P. Janet, Charcot, Fouillée, Tarde, Richet, A. Marie, Malapert, Grasset, na França; Mill, Bain, Spencer, Sully, na Inglaterra; Höffding, na Dinamarca; Claparède, na Suíça; W. James, Stanley Hall, Baldwin, Titchener, Woodworth, Ladd, Dewey, Sanford, nos Estados Unidos; Sergi, Morselli, Tamburini, Villa, na Itália. Cumpre, porém, confessar que os resultados até aqui obtidos não compensam a extensão dos esforços e das energias despendidas. Das experimentações psicológicas, não é a psicologia, mas a fisiologia do sistema nervoso, que mais tem beneficiado. Não queremos, com isto, afirmar que tais investigações são de sua natureza estéreis, mas sim extremamente delicadas pela complexidade dos fatos a observar. A nova ciência que vem confirmar várias teses importantes da psicologia peripatético-tomista — a sensação é ato do composto humano; no estado presente, todos os atos superiores da alma são

WUNDT, que desde 1878 organizou o primeiro laboratório de experimentação psicológica e por longo tempo foi um dos mais autorizados representantes da psicologia científica.

Tais estudos que nasceram evidentemente das tendências materialistas do tempo, vieram, contra a espectativa dos que os inspiraram, acentuar mais profundamente a irredutibilidade absoluta entre os fenômenos físicos e psíquicos. Preocupados, porém, pelo preconceito positivista, que além dos fenômenos não vê a substância, acolheram-se os novos psicólogos às doutrinas da *identidade* e do *paralelismo psicofísico,* como explicação teórica dos resultados experimentais. Segundo a primeira teoria, o físico e o psíquico são dois atributos irredutíveis de uma mesma realidade, dois aspectos de um mesmo fenômeno, como o côncavo e o convexo são as duas faces de uma mesma curva. Tal opinião que é no fundo a idéia de Spinoza, hoje abraçada por Taine, Fechner, Hoffding, Bain, Riehl, Spencer e Huxley reincide fatalmente no materialismo. O paralelismo psicológico, que lembra a harmonia preestabelecida de Leibniz, sustenta a existência independente e paralela das duas séries de fenômenos. A esta teoria, que põe o problema psicológico sem o resolver, prende-se o nome de Wundt com o de numerosos discípulos.

WUNDT (1832-1920) merece ainda ser considerado como filósofo. Sua obra é das mais vastas e compreensivas, e se bem não apresente o caráter de homogeneidade que se nota na de outros pensadores, acusa uma evolução que é muito significativa. Depois de uma longa vida de laboratorio, êle sente a necessidade de uma filosofia que coordene, em vasta síntese, os resultados da experiência. Rompendo animosamente com os preconceitos da escola positivista, entroniza no centro desta filosofia uma metafísica da realidade, fundada no princípio de razão suficiente aplicado em tôda a universalidade de sua extensão. É um esfôrço digno de todo o elogio. Lastimamos, porém que se não tenha de todo desvinculado da influência de Kant, Schopenhauer, Hartmann e Herbart, cujas doutrinas toldam de névoas tôda a atmosfera do pensamento alemão.

Uma independência maior dos preconceitos universitários, tê-lo-ia levado, na interpretação imparcial da totalidade dos fatos, às

---

acompanhados de modificações nervosas, etc. — está destinada não a suplantar a psicologia racional, mas a prestar-lhe o mais valioso auxílio. E' o que, esfriados os primeiros estos de entusiasmo, afirmam hoje os seus mais autorizados representantes. BINET: La psychologie expérimentale est indépendante de la métaphysique, mais n'exclut aucune recherche de la métaphysique". EBBINGHAUS: "Il faut souhaiter de tout cœur que jamais la psychologie ne perde entièrement contact avec la philosophie, comme cela se produit quelquefois, au grande dommage des deux parties pour les sciences naturelles." CH. S. MYERS: "Far from being independent, experimental psychology has arisen as a refinement of general psychology. Familiarity with the latter is essential to success in the former." GRASSET: *La psycho-physiologie même largement comprise,* même avec les progrès les plus étendus que l'avenir lui fera réaliser, ne peut pas remplacer la psychologie, pas plus d'ailleurs qu'elle ne peut remplacer la physiologie toute entière. W. JAMES nos seus "Principios de Psicologia" conclui: "Este livro é uma congérie de particularidades descritivas concernentes a tantas questões que só uma metafísica consciente da grandeza do seu ofício poderá discutir com êxito." Os juízos extremos de alguns filósofos e cientistas sôbre as relações entre a psicologia empírica e a racional nasceram de equívocos e preconceitos. Os horizontes clarearam e os limites entre as duas ciências já se acham nitidamente definidos. Cfr. GRASSET, *Les limites de la Biologie,* IV. Limites latérales de la biologie — La psychologie.

teorias capitais de Aristóteles e de S. Tomaz (191). Infelizmente, porém, Wundt com o seu monismo voluntarista ressente-se demasiadamente da influência do idealismo, do criticismo e do fenomenismo (192).

161. NA ITÁLIA — Também à Itália mal defendida pelo ontologismo de Gioberti e Rosmini estendeu o positivismo a esfera de sua influência. Já no século XVIII, o sensualismo de Locke e Condillac, divulgado por FRANCISCO SOAVE (1743-1806), havia lançado nas inteligências os germes das doutrinas positivistas, das quais, no século XIX foram os mais zelosos propagadores SICILIANI, DE DOMINICUS, ANGIULLI e o ex-cônego ARDIGÓ. Outro grupo de positivistas italianos, tendo à frente C. LOMBROSO (1836-1910) aplicou o método de Comte à ciência do direito, como os alemães o tinham feito com relação à psicologia. Daí nasceu a escola de criminologia positiva também chamada escola antropológica italiana. Seus adeptos chegaram em pouco tempo a resultados radicais. O crime não é filho da vontade depravada, é uma fatalidade biológica resultante das influências do meio físico e social e da constituição fisiológica do organismo, como a epilepsia, a loucura etc. Os indivíduos nascem delinqüentes como nascem idiotas, cegos e surdos.

A "ciência positiva" chegou a determinar os caracteres orgânicos ligados a certos delitos. O complexo dêstes caracteres descritos minuciosamente por Lombroso constitui o tipo "delinqüente-nato".

FERRI, GARÓFALO, MORSELLI, PUGLIA admitiram as teorias fundamentais de Lombroso modificando-as em vários pontos.

Julgamos inútil insistir sôbre o valor de uma teoria que só se divulgou pelo caráter paradoxal de substituir as prisões por hospícios, os juízes por médicos alienistas e os códigos penais por tratados de psiquiatria.

Minando pela base a liberdade individual, a nova criminologia, na sua parte teórica, nivela o vício e a virtude, o bem e o mal, o gênio, a santidade e a loucura, solapando assim com os fundamentos do direito, os alicerces da vida social. Na sua parte positiva, os corifeus da nova escola, inspirados por preocupações sectárias revelaram-se parciais e precipitados. Os fatos foram mal observados, torcidos, mutilados e, sobretudo, interpretados com espírito de sistema. Os próprios positivistas de outros países bem depressa fizeram justiça às novas doutrinas. G. Tarde, aludindo maliciosamente a uma teoria de Lombroso chegou a dizer-lhe que êle verificara em si mesmo a sua tese: entre o gênio e a loucura não é grande a distância. Os congressos de antropologia criminal reunidos em Paris

(191) Na conclusão da obra *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, assim se exprime: "Os resultados dos meus trabalhos não se conciliam com a hipótese materialista nem com o dualismo platônico ou cartesiano. Só o animismo aristotélico, que une a psicologia à biologia, resulta como conclusão metafísica plausível da psicologia experimental."

(192) Sôbre a significação da obra filosófica de Wundt, cfr. MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine*, III, págs. 170-218.

vimento partiu da extrema esquerda hegeliana (193). FEUERBACH foi um dos seus iniciadores.

A explosão materialista, que então se seguiu, alastrou-se ràpidamente por tôda a Europa. A ela referem-se os nomes de BÜCHNER (1824-1899), autor da "Fôrça e da matéria" (1855), de CARLOS VOGT (1817-1895), MOLESCHOTT (1822-1893), HUXLEY (1825-1895), HAECKEL (1834-1919) e outros. LE DANTEC (194), na França e MANTEGAZZA, na Itália, fizeram-se até nossos dias ecos tardios das mesmas idéias. Nas obras de todos êstes autores não se encontra uma concepção nova, um argumento inédito a favor do sistema. O materialismo está de sua natureza condenado a uma irremediável esterilidade. "O pensamento é um movimento da matéria" (*Moleschott*). "O cérebro segrega o pensamento como os rins segregam a urina" (Vogt) etc. São sempre as mesmas afirmações dogmáticas, inteiramente destituídas de provas, mil vêzes confutadas e repetidas ainda em nossos tempos com a cegueira do imitador que esquece de ponderar as palavras repetidas. Vogt e Haeckel falam como Cabanis e De La Mettrie, como Demócrito e Epicuro (195).

Na segunda metade, porém, do século XIX êstes conceitos foram revestidos de novas roupagens científicas. Uma hipótese dos naturalistas permitiu-lhes apresentarem-se mais disfarçados. Referimo-nos ao

163. TRANSFORMISMO — Pode afirmar-se que cientìficamente o transformismo foi pela primeira vez proposto por LAMARCK (*1744-1829*), na sua *Philosophie zoologique* (*1809*). A dificuldade de classificar certos animais inferiores levou-o a considerar a espécie não como um grupo natural, fixo, mas como o resultado de lentas transformações acumuladas durante largos períodos de tempo. Para Lamarck, a formação das novas espécies explica-se principalmente pela adaptação ativa do organismo ao meio. As mudanças do ambiente despertam novas necessidades, as necessidades criam novos

(193) Aliás, maior do que à primeira vista parece é a afinidade entre o hegelianismo e o materialismo. Para Hegel a realidade única é a idéia que na sua evolução é antes matéria, depois espírito e pensamento. Ora, aí temos o postulado fundamental do materialismo: a identificação da matéria e do espírito na mesma realidade.

(194) Vulgarizador de Haeckel, mas menos tristemente célebre do que êle, Le Dantec foi, como o "patriarca de Jena", um dos mais ardentes propagadores do monismo materialista, a cuja difusão consagrou bem 17 volumes de sua produção científica prodigiosamente fecunda. O biólogo, julguem-no os competentes. O filósofo parece-me de uma parcialidade que se não compadece com a isenção superior e a retidão serena de quem investiga sèriamente a verdade. Quantas vêzes a linguagem dos fatos é por êle falsamente interpretada ao sabor de idéias preconcebidas! Quantas a realidade é mutilada e torturada para enquadrar-se, à viva violência, na rigidez de moldes estreitos e apriorísticos! Que de esforços para desvencilhar-se da lógica na realização do ideal monista de enxertar num só tronco a infinita florescência dos sêres! Baste, como exemplo, lembrar a explicação da consciência considerada como epifenômeno resultante da união das consciências atômicas (!) elementares do organismo. Não maravilha, pois, se, fora da escola materialista, não foi lisonjeiro o acolhimento às teorias do biólogo pensador. Criticando-lhe uma das obras, assim se exprimiu a seu respeito um dos seus eminentes colegas da Sorbona, YVES DELAGE: "O processo do autor resume-se em dar explicações verbais que nada explicam, vagas e unilaterais, sem se preocupar com as objeções capitais que ficam na sombra e com as lacunas que ficam hiantes". *L'année biologique*, t. VIII p. LVI.

(195) "A considérer l'image du monde que donne E. Haeckel professeur de zoologie à l'Université de Iena en 1865, dans ses Enigmes du monde (1899), on croit retrouver les plus anciens philosophes de l'Ionie". E. BRÉHIER, *Hist. de la Philosophie*, t. II, 2, Paris, 1932, p. 942.

órgãos, os órgãos desenvolvem-se pelo uso e atrofiam-se pelo desuso. As transformações individuais provenientes da ação dêstes fatôres são depois fixadas pela herança, que as transmite aos descendentes. Os tipos primitivos ou elementares são em número reduzido, uns seis ao menos. A origem do homem é diferente. Lamarck recorre à existência de Deus para explicar a ordem inegável existente na escala dos sêres vivos. As leis naturais são a expressão da vontade d'Aquele que as estabeleceu" (196).

A nova hipótese não despertou logo grande entusiasmo. A própria polêmica entre GEOFFROY SAINT-HILAIRE (1772-1844) que patrocinava as novas idéias e CUVIER que terçava pela concepção tradicional da zoologia, terminando pela vitória dêste último, foi uma rêmora ao seu progresso.

Quem, senão com mais profundeza ao menos com mais popularidade, estava destinado a dar voga ao transformismo era o naturalista inglês

Carlos DARWIN (1809-1882). Depois de longas viagens e pacientes observações publicou êle em 1859 *A origem das espécies*, livro que deu imenso brado pelo mundo científico. Nêle desenvolve o autor a idéia fundamental de Lamarck, recorrendo, porém, a outros fatôres para explicar a transformação das espécies. Segundo Darwin, a luta pela vida, *struggle for life*, corolário espontâneo da lei de Maltus sôbre o aumento de população (197) traz de conseqüência a eliminação dos mais fracos e a sobrevivência dos mais aptos.

Os caracteres e as modificações que a êstes asseguram o triunfo na concorrência vital transmitem-se por hereditariedade e acentuam-se com o tempo. Assim se opera no mundo biológico uma *seleção natural*, que dá origem às diferentes espécies, como a seleção artificial dos criadores multiplica as raças. As imigrações e os cataclismas, isolando os novos tipos em via de formação, impedem a sua fusão ou a volta ao tronco primitivo (198). Em apoio de suas idéias Darwin cita inúmeros fatos tirados da distribuição geográfica dos sêres vivos, da paleontologia, da existência de órgãos rudimentares etc.

Mais tarde, cedendo às instâncias de outros naturalistas, sobretudo de Huxley, estendeu Darwin suas idéias transformistas até à

(196) *Hist. Nat. des animaux sans vertèbres*, Introduction. Cfr. *Philosophie zoologique*, t. I, 113. Longe de ver no transformismo uma dificuldade contra a existência do Criador, Lamarck tira das suas idéias novo argumento para admirar-lhe a grandeza e sabedoria: "Admirerai-je moins la grandeur de la puissance de cette première Cause de tout, s'il lui a plu que les choses fussent ainsi, que si, par autant d'actes de sa volonté, elle se fut occupée et s'occupât encore de toutes les créations particulières, de toutes les variations, de tous les développements, de toutes les destructions et de tous les renouvellements, en un mot de toutes les mutations qui s'exécutent généralement dans les choses qui existent." *Phil. zool.*, pp. 47-49, édit. Schleicher.

(197) Maltus (1766-1834) no seu *Essay on the principles of population*, London, 1798, pretendera provar que a população tende a crescer em proporção geométrica, enquanto os meios de subsistência aumentam numa progressão aritmética. Esta lei sugeriu a Darwin a idéia da luta pela vida.

(198) Hoje os próprios transformistas (cfr. entre outros YVES DELAGE, *Structure du protoplasme*, p. 371) reconhecem a impotência da seleção natural para a formação de uma nova espécie. O exame frio e imparcial que sucedeu aos entusiasmos do primeiro momento revelou a fragilidade do edifício darwinista. "A Darwin, escreven

origem do homem, publicando em 1871 a *Descendência do homem* que, cientificamente, é a menos importante de suas obras (199).

As idéias darwinistas encontraram, entre os cultores das ciências naturais, adversários ilustres como De Quatrefages, Agassiz, Blanchard, De Nadaillac, Faivre, Jousset, Barrande, Fleischmann e outros.

Uma plêiade, porém, de jovens naturalistas alistou-se pressurosamente nas novas fileiras do transformismo: Romanes, Wallace que se opôs decididamente à origem simiana do homem, Vogt, Büchner, Haeckel etc. A alguns seduzia-os o amor de novidade, a outros arrastaram-nos idéias sectárias.

Dentre êstes, que do sistema de Darwin, proposto por seu autor como simples hipótese científica explicativa da origem das espécies, fizeram uma arma contra a religião e a moral salienta-se o alemão

Ernesto HAECKEL (1834-1919), outrora professor de Zoologia em Jena, a quem Quatrefages chamou "l'enfant terrible du darwinisme". Materialista fanático, Haeckel acolheu com aplauso as idéias de Darwin e incorporou-as no seu sistema filosófico — ingente mas abortado esfôrço para excluir a Deus do universo. A eternidade do movimento e da matéria, a identidade de todos os fenômenos físicos e psíquicos, a geração espontânea, a evolução das espécies até o homem são os principais dogmas do "monismo realista" de que o seu patriarca pretendeu fazer não só um sistema de filosofia, mas ainda a religião do futuro. Haeckel, porém, é antes de tudo um sectário. O "*espectro do papismo*" e a "*Internacional negra*" (a Igreja católica) perseguem-no em todos os seus estudos de naturalista. A esta paixão que o obsedia, sacrifica tudo: evidência dos princípios racionais, interpretação imparcial dos fatos e, até, probidade científica (200). Semelhante proceder atraiu-lhe o desprêzo dos sábios e os

---

Moleschott, foram mais favoráveis os homens que os fatos". "O darwinismo tal qual o formulou Darwin já fêz seu tempo" (St. Georges Mivart). Para sustentar-lhe a estrutura vacilante surgiram outras hipóteses, que vão tendo igual fortuna, mostrando assim quanta parte tiveram as paixões neste grande debate que encheu a segunda metade do século XIX. Ainda hoje, o transformismo radical não passa de uma hipótese *querida com* ardor e afagada com carinho por certos sábios, *mas sem bases sólidas* nas ciências naturais. Confessa-o abertamente o insuspeito Delage, num trecho que merece ser arquivado: "Estou absolutamente convencido que um é ou não transformista, não por motivos tirados da história natural, mas em razão de seus princípios filosóficos" (*Obr. cit.*, p. 184). GRASSET, com a ponderação de juízo que todos lhe conhecemos escreveu na sua obra póstuma, *Le dogme transformiste*, p. 148, estas palavras que bem resumem a opinião atual da ciência: "De nouvelles recherches, sans renverser le fait déjà acquis, ont démontré scientifiquement que ces faits avaient été mal interprétés, qu'il fallait en modifier les conclusions à en tirer et que ces modifications d'interprétation suffisaient à changer de tout les conclusions que l'on avait cru pouvoir tirer de ces premiers faits".

(199) Apesar de haver transigido com as insistências do materialismo na questão da origem do homem, Darwin nunca se declarou ateu. Recusou sempre admitir a geração espontânea e apelou para a existência de Deus como para a única explicação da ordem universal. "Nunca fui ateu, *nunca neguei* a existência de Deus... Creio que a teoria da evolução é inteiramente compatível com a crença em Deus. A impossibilidade de conceber que êste grande e admirável universo, com o nosso eu consciente, tenha podido originar-se do acaso parece-me o maior argumento em favor da existência de Deus". DE VARGIGNY, *Vie de Ch. Darwin*.

(200) São bem conhecidas as suas falsificações. Para provar a semelhança dos embriões do homem, do macaco e do cão, reproduziu o mesmo clichê atribuindo-o sucessivamente ao homem, ao macaco e ao cão. Cortar vértebras, acrescentar caudas, esquematizar figuras foram processos de que foi useiro e vezeiro o obcecado naturalista para provar suas teorias e verificar suas leis. Rutimeyer (1868), O. Namann

mais severos juízos de seus contemporâneos. Paulsen, falando dos "Enigmas do Universo": "Caíram-me, diz, as faces de vergonha ao ler êste livro e corei pensando a que ponto descera o nível filosófico do nosso povo. É uma vergonha que semelhante livro se tenha escrito, impresso, vendido e chegue a ser lido por um povo que conta um Kant, um Goethe, um Schopenhauer" (201). Wundt: "Com Haeckel parece que voltamos aos tempos em que se não havia ainda inventado a lógica e a ciência positiva não tinha saído das faixas da infância" (202).

BIBLIOGRAFIA

P. JANET, *Le matérialisme contemporain*, Paris, 1878; — A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols., Leipzig, 1921; — O. D. CHWOLSON, *Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot*, Braunschweig, 1906; — E. DENNERT, *Haeckels Weltanschauung naturwissenschaftlich-kritisch beleuchtet*, Stuttgart, 1906; - LOOFS, *Anti-Haeckel*, Halle, 1900; — E. ADICKES, *Kant contra* Haeckel, 1906; — TH. MENZI, *E. Haeckel's Welträtsel oder der Neomaterialismus*, Zürich, 1901; — MICHELITSCH, *Haeckelismus und Darwinismus*, Graz, 1900; — E. WASMANN, *Haeckels Monismus, eine Kulturgefahr* Freib. i. B. 1919; — F. KLIMKE, *Der Monismus*, Freib. i. B. 1911, tr. ital. em 2 vols., Firenze, 1914; aí ampla bibliografia.

§ 4.º — Evolucionismo

SPENCER E FOUILLÉE

164. EVOLUCIONISMO — A idéia de evolução, entendida como passagem das formas mais simples para as mais complexas, com marcha contínua e fatal para um estado melhor, como ser das mais antigas em filosofia, só no século XIX foi largamente aplicada a todos os domínios do conhecimento. Evolucionistas são: em astronomia Laplace, em embriologia Von Baer, em geologia Lyell, em biologia Lamarck e Darwin. Não é, pois, de admirar que um pensador tentasse fazer da evolução o eixo dum novo sistema de idéias, a base de uma nova explicação racional do universo. Êste pensador foi Herbert Spencer — o filósofo do evolucionismo. Seguiram-no no mesmo tentame Fouillée e muitos outros.

(1872), W. His (1874), desde muitos anos, o haviam acusado de falsificador. Como, porém, o réu impenitente continuasse recidivo, em 1908, A. Brass voltou à carga, denunciando-lhe novas falsificações. O velho professor de Jena tentou defender-se, mas houve por fim de confessar-se culpado. Os próprios monistas, em número de 40, no interêsse do sistema sèriamente comprometido com tal gênero de argumentação, lavraram um protesto público contra os processos de esquematização do seu ilustre patriarca. Na história da ciência ficará o nome de Haeckel como triste personificação do sábio que à obstinação de um preconceito e ao sectarismo dum ódio anti-religioso não hesita imolar os mais sagrados direitos da verdade e da justiça. Cfr. BRASS, *Das Affen-Problem*, Leipzig, 1909; CHWOLSON, *Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot*, Braunschweig, 1906.

(201) PAULSEN, *Philosophia militans*, p. 186-7, Berlin, 1901.

(202) Citado, como o precedente, por MERCIER, *Psychologie*, t. II, p. 356-6. "Le mouvement faisait des sciences un usage trop dogmatique et trop fantaisiste pour réussir; on le voit se perdre en fait dans les tendances générales du radicalisme libre-penseur". E. BRÉHIER, *Hist. de la Philosophie*, t. II, 2, Paris, 1932, p. 848.

165. SPENCER (1820-1903), engenheiro na sua mocidade, consagrou-se mais tarde inteiramente ao estudo geral das ciências, publicando numerosíssimas obras, que, na sua vastidão, representam uma verdadeira enciclopédia dos conhecimentos científicos do século XIX. As mais importantes reuniu-as êle sob o título de *"Sistema de filosofia sintética"*, que compreende os: *"Primeiros princípios"* (1862), *"Princípios de biologia"* (1864-67), *Princípios de psicologia* (1855), *Princípios de sociologia* (1876-79), *"Princípios de moral"* (1879-93).

A. Spencer divide tôda a realidade em cognoscível e incognoscível. O incognoscível é o absoluto, o substratum único e permanente do movimento, das mudanças, da matéria, da fôrça e da consciência, a energia do cosmos que se revela através dos fenômenos.

Fora da esfera do cognoscível e, portanto, da ciência, o absoluto constitui o objeto das religiões. Destarte crê ingênuamente o filósofo inglês pôr um têrmo definitivo aos conflitos entre a ciência e a religião.

B. O domínio do cognoscível abrange todos os fenômenos, compreende a "totalidade do processo cósmico desde a condensação das nebulosas até os produtos da vida social das nações civilizadas". Uma lei única e geral preside a tôdas estas manifestações da realidade — a lei da evolução. Assim a fórmula Spencer: "A evolução é a integração da matéria com dissipação concomitante de movimento. Ao mesmo tempo que a matéria passa da homogeneidade indefinida e incoerente à heterogeneidade definida e coerente, o movimento sofre uma transformação correspondente". Mais brevemente: a evolução é a passagem da instabilidade do homogêneo para a estabilidade do heterogêneo. A aplicação dêste princípio, sugerido por uma fórmula de Von Baer (203) estende-a Spencer ao processus universal.

a) A transformação da nebulosa primitiva, homogênea e confusa, em mundos heterogêneos, distintos e solidários (teoria Kant-Laplace) é o primeiro passo na evolução cósmica.

b) Resfriada a nossa terra e diferenciada a sua primitiva massa incandescente em mares e continentes (passagem do homogêneo para o heterogêneo), por uma combinação química mais complexa, da matéria inorgânica surgiu a vida. Rudimentar e homogêneo, o primeiro plasma vital foi-se progressivamente diferenciando, dando origem às células múltiplas e aos tecidos diversamente modificados. Dos primeiros sêres vivos assim formados provieram por diferenciações ascendentes tôdas as espécies botânicas e zoológicas (204).

c) Neste desdobramento progressivo das formas orgânicas o aparecimento do sistema nervoso assinala uma das fases mais importantes. Com êle despontam os fenômenos psíquicos, que paralelamente aos fenômenos físicos, seguem sua evolução, determinada

---

(203) "A evolução do organismo passando do estado de homogeneidade ao de não homogeneidade". VON BAER.

(204) Antes de Darwin, já em 1857, propusera Spencer a luta pela vida com a conseqüente sobrevivência do mais apto como principal agente da evolução biológica.

pela necessidade de adaptação do animal ao meio. O ato reflexo é a forma primitiva da atividade psíquica. Sucedem-lhe, por ordem, o instinto — reflexo mais complicado, a memória, a razão — forma mais complexa do instinto, o sentimento e a vontade.

d) Por um desenvolvimento extraordinário do sistema nervoso saiu o homem, em épocas pré-históricas, das formas superiores da animalidade. Na sua atividade artística, científica e social está do mesmo modo que os sêres inferiores sujeito à lei fatal da evolução. As ciências e as artes, a princípio enciclopédicas e confusas, progrediram por diferenciação, distinguindo-se em grandes grupos que se foram desenvolvendo pelos mesmos processos. As sociedades, nos seus primórdios, simples agregados humanos, homogêneos e informes, evolveram e aperfeiçoaram-se como os organismos vivos — pela divisão do trabalho e especialização das funções.

e) A grande lei que tudo rege não escapa a moral. Primitivamente foi o prazer a norma única da atividade humana. Mais tarde, as exigências da vida social fizeram brotar o altruísmo do egoísmo primitivo. Entenderam os homens que servir aos seus semelhantes era o meio mais eficaz de ser por êles servidos. Daí o sentido na marcha evolutiva da moral: fazer predominar o altruísmo sôbre o egoísmo. Assim "dia virá, diz Spencer, em que os atos sociais altruístas se farão sem sacrifício sob a influência da mais alta satisfação egoísta". Como se vê, sua ética é utilitarista. Nem por isso, condena êle os outros sistemas. A moral, como tudo o mais, é relativa e todos os sistemas a seu tempo foram bons como adaptados ao período de evolução em que surgiram.

Tal, bosquejado a traços rápidos, o processo evolucionista exposto pelo filósofo inglês.

C. Em epistemologia admite Spencer a possibilidade da certeza e a objetividade do conhecimento. O critério da verdade de uma proposição é a incapacidade de lhe concebermos a contraditória, incapacidade proveniente das disposições do sistema nervoso transmitidas por hereditariedade.

Ao nosso conhecimento corresponde uma realidade extramental que nos permanecerá sempre inacessível porque as nossas imagens não são representações, mas símbolos dos objetos conhecidos. A esta teoria chama êle "realismo transfigurado".

Quanto à origem das idéias, Spencer repudia as formas subjetivas e *a priori* de Kant. *Em absoluto,* tôdas as idéias são adquiridas. Mas as formas mais elementares da consciência são transmitidas com a estrutura do sistema nervoso e representam a experiência da espécie. Podem por isso dizer-se inatas *relativamente* aos indivíduos.

166. JUÍZO SÔBRE O EVOLUCIONISMO DE SPENCER — Como a miragem dos desertos que, ao longe, ilude e atrai, mas de perto dissipa-se e esvanece, a síntese spenceriana seduz, à primeira vista, pela vastidão e unidade aparente de sua estrutura, mas examinada com vagar, à luz de uma crítica serena, revela aqui deficiências, além contradições, quase sempre superficialidade.

A. O incognoscível é a primeira de suas contradições. Chamar absolutamente incognoscível uma realidade cuja existência se conhece, uma realidade que "se revela" e se manifesta em todos os fenômenos, que se sabe única, absoluta, permanente, que se afirma energia eterna e infinita da qual tudo procede, que se identifica panteisticamente com Deus, com a matéria e com o "eu", não é afirmar mais palpável das contradições? E todos êstes atributos não fazem desta realidade proteiforme uma verdadeira monstruosidade?

B. Na explicação da existência universal por meio da evolução, Spencer é quase sempre superficial (205). Antes de tudo, donde provém o ser que evolve? Qual a sua origem? Como apareceu esta nebulosa primitiva em cujo seio profundo incubavam os germes de tanta multiplicidade de sêres? Recuando no tempo a formação dos mundos pode deslumbrar-se a imaginação, mas não se ilude a necessidade logica de procurar fora de um ser contingente a razão de sua existência (206). — Mais. A evolução é uma lei. Qual a sua razão última? A evolução é um movimento para um fim determinado. Qual o primeiro motor dêste movimento? Que inteligência lhe preconcebeu o fim adaptando os meios à sua consecução? Spencer viu a grande máquina do universo em ação e esqueceu o mecânico que lhe ideou o plano e deu o impulso primeiro.

C. Na derivação progressiva dos sêres de um fundo comum amontoam-se as analogias e as hipóteses, falsas umas, outras absurdas, aquelas em desarmonia com os fatos, estas, em contradição com os primeiros princípios racionais.

a) A vida não pôde brotar por geração espontânea do seio da matéria mineral. Ciência e filosofia estão nisso de pleno acôrdo. Os fenômenos vitais, além das energias físico-químicas da matéria bruta, exigem um princípio mais elevado, que as dirija na sua atividade e conserve a unidade específica do organismo.

b) O psíquico não pôde emergir por gradação ascendente dos elementos físicos anteriores. O próprio Spencer confessa a irredutibilidade absoluta entre as duas categorias de fenômenos. Por que então disfarçar a dificuldade afirmando que a consciência é outro aspecto do físico?

c) Subindo na escala dos sêres, como derivar as formas superiores da vida consciente do homem — inteligência e vontade — das energias vitais inferiores? Revolta-se a consciência contra esta identificação forçada de fenômenos materiais com fenômenos que se mostram independentes do tempo e do espaço e das condições da matéria. Não há evolução possível que possa preencher tamanho abismo e justificar tão prodigioso salto. A vida intelectual e moral não pode

---

(205) "Nas suas formas vagas tudo é incerto, tudo é indeciso, indefinível e ôco". FARIAS BRITO, *A Base física do espírito*, p. 216.

(206) Bem o percebeu La Faye, o ilustre astrônomo que refundiu a hipótese de Laplace harmonizando-a com as novas exigências da ciência. Ao chegar à nebulosa primitiva confessou lealmente: "Aqui é preciso começar pedindo a Deus, como Descartes, a matéria disseminada e as fôrças que a regem". *Origine du monde*, p. 254.

de nenhum modo ser a última fase de um processo evolutivo de sêres corpóreos.

D. Numa palavra, Spencer fundando-se numa hipótese à espera ainda de provas no mundo biológico, estendeu-a contra todos os princípios fundamentais da razão à ordem universal dos sêres. Neste vasto trabalho êle prodigaliza as riquezas de sua erudição científica verdadeiramente prodigiosa, mas não logra elevar uma construção duradoura. Sua obra é mais de poeta imaginoso que de pensador profundo. A evolução é, para êle, como para muitos de seus contemporâneos, a palavra fascinadora que, sem as resolver, disfarça tôdas as dificuldades, "é a vareta mágica com que faz brotar a luz das arestas escuras do incognoscível" (207).

Só o entusiasmo suscitado no mundo científico pelas idéias darwinistas e a deficiência de pensadores de mais larga envergadura explicam o êxito efêmero da filosofia de Spencer.

167. Outra tentativa de síntese filosófica de menos vastas proporções que a de Spencer, mas tendo ainda por base o evolucionismo, foi a de Alfredo FOUILLÉE (1838-1912), mestre das Conferências na Escola Normal e sucessor de Franck no Instituto de França.

Fouillée foi escritor de prodigiosa fecundidade. Entre as suas obras mais importantes mencionamos: *a*) obras históricas: *La Philosophie de Platon*, 1869; [3]1912; *La Philosophie de Socrate*, 1874; *Histoire de la Philosophie*, 1875; *Descartes*, 1893; b) obras críticas e doutrinárias: *La liberté et le déterminisme*, Paris 1872; [5]1907; *L'Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, 1889; *L'évolutionisme des idées-forces*, 1890; *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, 1896; etc., etc.

DOUTRINAS — *A. Idéias-fôrças.* O monismo é o postulado inicial do sistema de Fouillée. Todos os sêres devem reduzir-se a uma identidade fundamental. O evolucionismo de Spencer é, por isso, incompleto e defeituoso, não satisfaz às exigências de unidade da inteligência. A divisão da realidade em cognoscível e incognoscível introduz o primeiro dualismo na sua concepção filosófica. O segundo, e êste mais condenável porque já no domínio do cognoscível e na ordem fenomenal, é o do físico e do psíquico (208). Spencer começa com elementos mecânicos, depois, a certa altura do processo evolutivo, introduz inesperadamente a consciência, por um salto que

(207) FARIAS BRITO, *Obr. cit.*, p. 218. Pouco antes, encontra-se esta outra apreciação muito justa. "Se bem que (Spencer) tenha a princípio iludido por uma certa fulguração aparente, e por uma aparente conciliação de tôdas as antimonias, já não pode agora ocultar a sua profunda esterilidade, não sendo de estranhar que sôbre Spencer se tenha manifestado Benedetto Croce, já em 1896, nestes têrmos: "Deve ser considerado mais tarde como símbolo da mediocridade filosófica em nossa época" p. 213-4.

Registramos êste testemunho por folgarmos de ver nêle a independência e isenção com que o nosso saudoso pensador julgava a obra de um homem que foi o ídolo de uma geração.

(208) "Sa théorie (de Spencer) manque d'unité. Elle laisse l'esprit en présence de trois termes dont le lien échappe: d'abord, un inconnaissable, puis deux séries de faits connaissables — faits physiques et faits psychiques — dont la seconde vient se surajouter, on ne sait comment, à la première". *L'évolutionisme des idées-forces*, pp. VI-VII.

a lógica não justifica. "Ce n'est pas en changeant de place des petits cadavres infinitésimaux, de façon a mettre l'un à droit, l'autre à gauche, qu'on engendre la vie, surtout la vie qui se sent elle même" (209). "Comment donc la pensée pourrait-elle venir du mouvement comme tel"? (210).

Desta crítica aos trabalhos do filósofo britânico conclui Fouillée que a síntese evolucionista está ainda por fazer, depois do sistema de Spencer ainda tem cabida o seu para corrigir-lhe os defeitos. Êle será o arquiteto da nova construção filosófica, "do evolucionismo verdadeiramente monista, mas imanente, experimental" (211).

Neste intuito, começa por eliminar com uma penada o primeiro dualismo spenceriano, riscando sem mais escrúpulos da realidade o incognoscível. Só existe o que pode ser diretamente observado. É ainda velho positivismo (212).

Mais difícil é a unificação do físico e do psíquico. Mas à sua habilidade não escasseiam recursos. A origem dêste dualismo tão funesto à síntese científica é, segundo Fouillée, o grande êrro comum aos psicólogos modernos da escola inglêsa (Spencer, Maudsley, Bain, Huxley) de só considerarem a realidade psíquica no seu aspecto estático, como representação e miragem do mundo objetivo, como simples epifenômeno ou produto colateral da evolução que se acrescenta superficialmente aos fenômenos físicos sem lhes modificar o curso. Cumpre reagir contra esta herança da psicologia cartesiana que cavava um abismo intransponível entre o pensamento e o movimento e fazia da consciência uma simples testemunha, espectadora passiva das transformações físicas. Não. A idéia — e por idéia entende Fouillée todos os fatos internos que são ou podem ser conscientes — é antes de tudo uma fôrça, o princípio mesmo da realidade, melhor, é a única fôrça de que os fenômenos mecânicos são simples expressão (213). Nesta teoria das *idéias-fôrças,* que deve substituir a das idéias-reflexos está o segrêdo da verdadeira síntese monista.

Destarte, não temos o psíquico, o mental a irromper bruscamente no curso dos tempos. Já o encontramos nos primórdios da evolução. A realidade é fundamentalmente psíquica. A consciência é o princípio dinâmico, a fonte das energias do mundo físico. Pensamento e matéria têm uma origem comum. O processus mecânico e o processus consciente não são duas realidades, constituem uma só unidade que só se diversifica pelo modo por que a apreendemos (experiência externa e consciência).

---

(209) *Op. cit.*, LXXXIII, XX.
(210) *Op. cit.*, LVII.
(211) *Op. cit.*, p. XI.
(212) "La limite de l'expérience possible, de la conscience possible est aussi la limite de l'existence concevable. Quant à l'inconnaissable transcendant, ni la science ni la morale n'ont à s'en inquiéter". *Le mouvement idéaliste,* p. XLIX.
(213) "Mécaniquement il n'y a point de forces, il n'y a que des mouvements et des formules mathématiques exprimant la succession de ces mouvements. L'efficacité, la causalité efficiente, l'action, la force... ne peuvent être conçues que comme psychiques". *L'évolutionisme des idées-forces,* p. LXIV.

A princípio, reduzido à sua maior simplicidade o elemento psíquico é uma *apetição surda*, irrefletida, um desejo subconsciente de ação. Com o progredir da marcha evolutiva que vai do simples ao complexo, do homogêneo, indistinto e indefinido, ao heterogêneo, distinto e definido, o apetite transforma-se em emoção, torna-se mais nitidamente consciente até atingir no animal e no homem a plenitude da consciência refletida qual se revela na vontade e na inteligência, últimas e mais perfeitas manifestações da vida consciente universal.

A tendência interna indistintamente consciente constitui, pois, a fonte original de tôda a realidade. O mundo físico está íntima e essencialmente impregnado dêste elemento psíquico, ponto de partida e mola primeira de todo o processo evolutivo.

B. Determinismo e liberdade. O sistema do livre arbítrio e o do determinismo, definidos paralelamente em tôdas as épocas da filosofia não podem ser nem radicalmente falsos nem exclusivamente verdadeiros; devem convergir para uma síntese suprema (214).

Fouillée lisonjeia-se de haver realizado esta prodigiosa conciliação em que se harmonizam duas tendências diametralmente opostas. Parece mesmo que tôda a teoria das idéias-fôrças foi concebida para solver o grande problema da liberdade.

Há, incontestàvelmente, no homem a idéia de independência, de uma independência relativa a êste ou àquele motivo de agir. Daí à noção de uma independência absoluta e completa, de um poder incondicional e *livre* a transição é espontânea e explica-se sem dificuldade. Ora, tôda a idéia é uma fôrça que tende a realizar-se. O progresso da evolução, pois, acentuando em nós essa representação da liberdade e do poder pessoal acabará por triunfar da fatalidade. O livre arbítrio será a grande conquista das idéias-fôrças. "L'idée marque donc bien le point oú le déterminisme finit par se retourner contre lui même dans notre conscience, comme le serpent qui se mord la queue" (215).

Apesar disto, porém — e aqui o determinismo retoma suas vantagens — nós não agimos de fato senão sob o impulso fatal, irresistível de tendências e inclinações múltiplas que emergem da atividade inconsciente e se identificam com a nossa personalidade. A consciência da nossa independência não passa da inconsciência da nossa dependência (216). Mais claramente, o sentimento da liberdade é uma ilusão.

C. MORAL — Na crítica aos sistemas de moral da filosofia contemporânea, Fouillée mostra-se penetrante, sagaz e, por vêzes, profundo. Na construção, porém, da própria teoria não é mais feliz do

(214) "Le système du déterminisme et celui de la liberté, n'ayant pu se détruire depuis une lutte de tant de siècles, doivent marquer deux directions de l'esprit en parties légitimes qui, si elles étaient poussées assez loin, finiraient par converger. C'est cette direction convergente qu'on va essayer de découvrir". *La liberté et le déterminisme*, Préface.

(215) *La liberté et le déterminisme.*

(216) Cfr. *Op. cit.*, p. 91.

que os seus colegas. A moral confunde-se com a noção de liberdade. Como pela realização da idéia de independência nos é dado desprender-nos, pouco a pouco, dos motivos estranhos de ação, assim podemos também emancipar-nos do nosso "eu" e agir só em vista da universalidade dos homens. Destarte, o progresso da liberdade coincide com o do desinterêsse e identifica-se, na sua parte positiva, com o amor que é "a própria moralidade". O dever não tem outra origem senão esta necessidade que o homem a si mesmo se impõe de só proceder em harmonia com a idéia e não com a sensação, fazendo assim prevalecer progressivamente o universal sôbre o particular, o altruísmo sôbre o egoísmo. É, pois, incorreto afirmar que "somos obrigados"; mais acertado será dizer que "nós nos obrigamos".

Tal é a que *Fouillée* com expressão promissora de grandes conquistas no porvir, denominou "moral da esperança".

168. CRÍTICA — Por mais de um aspecto lembra Fouillée os antigos sofistas gregos. É a mesma sutileza em criticar sistemas inconsistentes, a mesma verbosidade elegante, a mesma ironia fina impregnada de ceticismo, a mesma impotência em construir o que quer que seja de firme e duradouro.

A. Sua teoria da liberdade é engenhosa, mas não resiste à crítica. A idéia que formamos do nosso modo de agir não nos pode desembaraçar das condições essenciais da nossa própria natureza. Se esta, realmente, é subordinada a causas fatais que atuam no organismo sem que delas tenhamos consciência, a idéia da nossa independência relativa ou absoluta será sempre uma ilusão. Teremos assim a idéia, a *noção* de liberdade, não a liberdade real, como a idéia de que somos ricos não nos dá, por isso, a verdadeira riqueza. O determinismo, apesar das promessas do autor, ficará sendo a única realidade da vida. A idéia poderá conseguir que êle morda a cauda não que se devore.

B. Levantada sôbre tão frágeis fundamentos, a sua moral não pode oferecer consistência nem eficácia prática. Onde o *dever?* Onde a *sanção?* Onde a base universal de uma lei que a *todos obrigue?* — A "moral da esperança" não nos deixa nem mesmo a esperança de uma moral.

C. O evolucionismo das idéias-fôrças é um esfôrço de fantasia construtora e nada mais. Para evitar o salto brusco do físico ao psíquico, *Fouillée*, que o confessa inconcebível, coloca arbitràriamente o psíquico na origem da evolução. Nada mais fácil, depois disso, do que, com certa habilidade de escamoteação, tirar daí todo o universo. Evolução assim, porém, não deixa de ter sua semelhança com o artifício do prestidigitador que do chapéu encantado tira um mundo prodigioso de coisas. Admiram-se os espectadores ingênuos sem se lembrarem de que tudo lá estava em papel finamente dobrado. Por que o psíquico há de constituir a essência da realidade? Quem no diz? A razão? A experiência? Não; as necessidades do sistema. E qual a origem dêste psíquico, dêstes átomos dotados de apetição e sensação? Mais. Dado e não concedido que um apetite surdo, uma

como vontade cega (*Der Wille zum Leben*, de Schopenhauer) constitua o fundo dos sêres, como explicar ainda os graus superiores do processo evolutivo? Não há começo absoluto, proclama Fouillée e é princípio fundamental de todo evolucionismo. Como então de um apetite cego surgirá a vontade clarividente? Por que fôrça misteriosa a reflexão há de nascer da irreflexão? Em virtude de que princípio secreto, êsses átomos, a fôrça de agir às cegas e sem consciência nítida de um fim, chegam um belo dia a proceder racionalmente com finalidade consciente? Querendo simplificar em demasia o ponto de partida da marcha universal, o filósofo deu-nos um *primum* psíquico muito pobre e rudimentar para dar razão da complexidade dos fenômenos que se haviam de manifestar nos estádios superiores da evolução.

D. Na raiz, porém, de todos os erros do filósofo francês está o preconceito monista: tôda a realidade se há de necessàriamente reduzir a uma unidade fundamental que explica as variadíssimas formas das coisas como simples modalidades de uma mesma essência. A teoria das idéias-fôrças não tem outra razão de ser. Se a não admitirmos "on en resterait à un dualisme inintelligible... (ininteligível por que?) Le dualisme est une position provisoire et intenable; la science, comme telle, présuppose quelque unité fondamentale (217). Célebre maneira de argumentar! A ciência é una (unidade suposta e não provada), logo a realidade deve ser também una. Mas quem não vê que se estão invertendo os papéis? É a realidade que se deve amoldar a uma ciência construída *a priori*, ou a ciência que, para ser verdadeira, deve ajustar-se à realidade? E se esta se nos revela em fenômenos irredutíveis de movimento e de consciência, se a observação só nos mostra os fenômenos psíquicos num domínio limitado do real, numa categoria limitada de sêres, com que título a ciência se arroga o direito de revoltar-se contra a objetividade das coisas e reduzir à unidade o que à inteligência se manifesta como irredutível? Sair do terreno firme dos fatos e da realidade observada é escrever poema, não filosofia, é arquitetar obra de fantasia, não de ciência. E obra de fantasia, construção artística destituída de valor científico é tôda a obra original de Alfredo Fouillée (218).

BIBLIOGRAFIA

F. Howard Collins, *An epitome of the Synthetic Philosophy*, London, 1905; — Otto Gaup. *H. Spencer*[3], Stuttgart, 1906; — K. Schwarzer, *H. Spencer*, Leipzig, 1909; — Laminne, *Théorie de l'Evolution, Étude critique sur les premiers principes de H. Spencer*, Bruxelles, 1908; — J. Halleux, *L'évolutionisme en morale. Étude sur la phil. de H. Spencer*, Paris, 1901; — E. Parisot, *H. Spencer*, Paris, 1901.

(217) *L'évolutionisme des idées-force*, XLVIII e XLIX.

(218) O preconceito monista tem uma causa mais profunda, de ordem moral, causa às vêzes alardeada cìnicamente como em Haeckel, outras como em Fouillée, velada em fórmulas equívocas por uns resquícios de pudor e de respeito ao senso comum da humanidade. E' a preocupação de excluir a Deus da explicação racional do Universo. Ouvi a Fouillée dando a razão última de sua teoria. Se lhe rejeitamos o panpsiquismo "il ne restera plus qu'à expliquer comment de la fourmaise nébuleuse

ARTIGO III

FILOSOFIA ESPIRITUALISTA NO SÉCULO XIX

169. As duas correntes filosóficas do século XIX estudadas até aqui, o positivismo e o criticismo, uma negando tôda a realidade supra-sensível, propugnando a outra a relatividade do conhecimento, resolveram-se em última análise nas contradições do ceticismo. Mas, feita naturalmente para a certeza, não pode a inteligência humana por largo tempo debater-se nas angústias da dúvida. Não é, pois, de maravilhar que à obra demolidora dos novos mestres do pensamento, se opusesse, em nome da razão, um grande movimento de restauracão filosófica.

Neste esfôrço reconstrutivo, neste desígnio de reivindicar contra os ataques dos sofistas as verdades fundamentais sôbre que se esteia a vida intelectual e social, moral e religiosa da humanidade, cifra-se todo o trabalho da filosofia espiritualista no século passado.

Antes, porém, de entrar em seu verdadeiro caminho, ressoldando a cadeia partida da tradicão o espiritualismo ensaiou novas formas sugeridas por uma tática de *momento*, e, por isso, destinadas ao sucesso efêmero das teorias de ocasião. O ecletismo, o tradicionalismo e o ontologismo são dêste número. Só mais tarde, a renascença escolástica pôde reerguer definitivamente o edifício espiritualista, cimentando-o nas bases inconcussas da realidade em que o haviam fundado os mais insignes pensadores da Grécia e da Idade Média.

§ 1.º — Ecletismo — Victor Cousin

170. O primeiro movimento contra o sensualismo de Condillac e o materialismo dos enciclopedistas partiu da França e consistiu numa volta parcial ao método da introspecção psicológica e a algumas das conclusões doutrinárias da filosofia cartesiana. Com Victor Cousin revestiu depois êste movimento a forma de ecletismo. Em tôrno da escola eclética costumam reunir-se também os nomes dos que, sem professar pròpriamente as doutrinas de Cousin, lhe abriram e prepararam o caminho.

LAROMIGUIÈRE (1756-1837) pode considerar-se o precursor dêstes espiritualistas. Seu nome representa o primeiro esfôrco de reacão contra o sensualismo de Condillac. Segue-se MAINE DE BIRAN (1766-

---

qui fut la terre encore embrasée, put sortir la vie végétative, puis la vie animale, puis l'homme. Il est vrai que Jéhovah est là pour venir à notre secours, pour faire apparaître les divers règnes de la nature et même, dans chaque règne, les diverses espèces, par autant de *fiat* distincts ou de miracles spéciaux. Mais alors le lien monistique refuse à la nature même, on le transporte au dessus, dans un Homme éternel; pour n'avoir pas voulu projeter dans la nature un peu de ses sensations et appétitions rudimentaires, on projette son intelligence développée et sa volonté réfléchie dans un demiurge ou dans un créateur". *L'Evolutionisme des idées-forces*, pp. XLIII-XLIX. Em poucas palavras: ou Deus ou uma consciência imanente nos átomos. Mas não queremos Deus, logo, admitam-se átomos conscientes. Os fatos revoltam-se, a razão protesta, mas tudo deve ceder ao dogma monista. Que montam os embargos da experiência e da lógica contra a obstinação de um preconceito?

-1824) mais organizador e mais profundo "le plus grand métaphysicien qui ait honoré la France depuis Malebranche" como o chamou Cousin, "notre maître à tous", como dizia Royer-Collard. De Biran insiste na necessidade da reflexão no estudo da psicologia e faz da noção do esfôrço voluntário que nos permite distinguir a experiência interna da externa, o eu do não eu, um dos eixos do seu sistema. Em ética, depois de passar pelo hedonismo e pelo estoicismo acabou defendendo os princípios da moral cristã.

Como psicólogo De Biran eleva-se muito acima dos seus contemporâneos. A êle cabe o merecimento de haver pôsto em relêvo o papel do esfôrço e do inconsciente na trama dos nossos atos, bem como de haver entrevisto, descrito e estudado numerosos problemas que tanto prendem a atenção da psicologia contemporânea.

Royer-Collard (1763-1843), notável estadista, vulgarizou em França as teorias da escola escocesa de Reid, aplanando assim a via ao ecletismo de V. Cousin, seu sucessor na universidade.

171. VICTOR COUSIN (1792-1867), se bem inferior a De Biran na profundidade do conceito, é incontestàvelmente a figura de maior relêvo do grupo. Os dotes naturais de uma eloqüência encantadora e a influência dos altos cargos políticos aureolaram-lhe o nome de um prestígio de que raros filósofos têm gozado em vida. Suas idéias acham-se expostas principalmente nas obras: *Histoire de la philosophie* (1841) e *Du vrai, du beau et du bien* (1837). Como os outros pensadores desta escola, afirma Cousin a existência de Deus e da alma, a irredutibilidade entre o conhecimento sensitivo e a inteligência, o caráter espiritual dos fundamentos da ética. Nem sempre, porém, com a mesma clareza e coerência. Suas opiniões filosóficas atravessaram várias fases. Discípulo de Royer-Collard, defendeu na sua juventude as doutrinas da escola escocesa. Após uma viagem à Alemanha, em 1817, entusiasmado pela metafísica de Kant, de Fichte e de Schelling, inclinou-se a uma forma de panteísmo hegeliano, voltando mais tarde a professar uma espécie de misticismo, que atraiçoa a múltipla influência de Platão, Plotino, Descartes e Leibniz. Finalmente, nos últimos anos propugnou um teísmo mais racional que o aproximou da Igreja Católica, com a qual, porém, não chegou a reconciliar-se definitivamente.

O que há de mais original em V. Cousin e que o fêz chefe de escola é o seu ecletismo. A evolução histórica da filosofia, revela, a sucederem-se periòdicamente em cada época, quatro grandes sistemas aos quais se podem reduzir todos os outros: o sensualismo, o idealismo, o ceticismo e o misticismo (219). Cada um dêles, verdadeiro no que afirma e falso no que nega, tomado exclusivamente não representa a expressão integral da verdade, é errôneo. Mas, como o êrro é uma verdade incompleta, encontram-se em todos êles parcelas de verdade que convenientemente escolhidas e agrupadas num

(219) Esta classificação, se bem engenhosa, é superficial e não corresponde aos fatos.

todo constituem a verdadeira filosofia. Nesta união sincrética de elementos hauridos nos mais encontrados sistemas, nesta conciliação das escolas mais antagônicas consiste o ecletismo, única forma capaz de salvar o espiritualismo, na crise do pensamento moderno.

A influência das idéias de Cousin encontra-se em Estevam VACHEROT (1809-1897) que não logrou desvincular-se inteiramente das idéias panteístas, e em Theodoro JOUFFROY (1796-1842) que, desesperando de alcançar a verdade por via racional e declarando o ceticismo a última palavra da razão sôbre si mesma, acolheu-se por fim a uma "*fé cega e irresistível como fundamento de tôda crença*".

Em tôrno da escola eclética, gravitam também os nomes de J. DAMIRON (1794-1862), GARNIER (1801-1864), CH. DE RÉMUSAT (1797-1875), E. SAISSET (1814-1863), PAUL JANET (1823-1899), FR. BOUILLIER (1813-1899), J. SIMON (1814-1896), CARO (1826-1887), BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE (1805-1895), E. NAVILLE (1816-1909), A. FRANK (1809-1893), RAVAISSON (1813-1900), LIARD (1845-1921, E. BOUTROUX (1848-1917 e outros espiritualistas com tendências idealistas, críticas e panteístas.

Um espiritualismo mais depurado, mais coerente e mais em harmonia com os ensinamentos cristãos defenderam em França: J.F. NOURRISSON (1805-1899), professor no Colégio de França, P. GRATRY (1805-1872), OLLÉ LAPRUNE (1839-1899), A. DE MARGERIE (1825-1905) e C. FONSEGRIVE (1852-1917).

172. CRÍTICA DO ECLETISMO DE COUSIN — Que se devem estudar os diferentes sistemas e dêles adotar o que, sob o critério da evidência, fôr verdadeiro, nada mais razoável. É o bom ecletismo praticado por todos os pensadores abalizados, que não quiseram isolar-se da tradição intelectual do gênero humano (220). Cousin, porém, desgarra da verdade, quando, indo além, afirma que se devem reunir num todo as doutrinas próprias de cada sistema, por ser o êrro uma verdade incompleta. Falso. Quem erra, julga em oposição à realidade e, pois, enquanto erra, o juízo de modo algum é verdadeiro. Assim o ateísmo, por exemplo, é um êrro precisamente porque nega a existência de Deus e esta negação não é verdade incompleta, é falsidade pura. Afirma o materialismo ser tudo explicável por simples fenômenos de movimento e nesta afirmação está todo o seu êrro.

No fundo das especulações de Cousin aparece ainda uma sombra de dúvida, um ceticismo que procura debalde ocultar-se. Vê-se uma inteligência que, agitada pelo embate das opiniões, sem mais fé na reflexão própria e espontânea, sem mais esperança na fecundidade natural do pensamento se limita, humilhada, a respigar idéias alheias e coser os destroços de sistemas mutilados num todo heterogêneo e informe.

Esta falta de vigor original do pensamento mostra tôda a fraqueza do ecletismo. Por isso, foram contados os dias de seu triunfo.

(220) "Philosophiam non dico stoicam aut platonicam, aut epicuream, aut aristoteliçam, sed quaecumque ab his sectis recte dicta sunt, quae docent justitiam cum pia scientia, hoc totum *selectum dico philosophiam*". CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.*, I. IX.

BIBLIOGRAFIA

PH. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIV. siècle*[4], *Bruxelles*, 1832; — H. TAINE, *Les philosophes classiques français au XIX. siècle*[2], Paris, 1860; — P. JANET, *La philosophie française contemporaine*, Paris, 1879; — A. DE MARGERIE, *Philosophie contemporaine*, Paris, 1870. — CH. ADAM, *La philosophie en France*, Paris, 1894; — F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX. siècle* (1867), Paris, 41895; L. LÉVY-BRUHL, *History of modern Philosophy in France*, London, 1899; — BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, *V. Cousin, sa vie, sa correspondance*, 3 vols., Paris, 1885; — P. JANET, *V. Cousin*, 1885; — V. DELBOS, *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*, Paris, 1931; — G. FESSARD, *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, Paris, 1938.

§ 2.º — Tradicionalismo

173. No mesmo tempo em que, fora da influência direta da Igreja, tentava o ecletismo a restauração da filosofia, outro grupo de ardentes pensadores, mais apologistas que filósofos, exagerando a fraqueza da razão humana e substituindo mais ou menos explicitamente a fé cristã à especulação racional, julgou poder, destarte, salvar para sempre das investidas irreverentes dos críticos as teses capitais do espiritualismo. Foi um plano de combate condenável, mas de algum modo sugerido pelas condições sociais e intelectuais do tempo. De um lado, a revolução francesa, conculcando tradições seculares e sacudindo o jugo da autoridade eclesiástica, proclamara a independência absoluta do indivíduo; do outro, o racionalismo Kantiano, negando qualquer revelação sobrenatural, elevara a razão humana a árbitro único e supremo da verdade. O ceticismo em filosofia e profundas convulsões intestinas na vida social dos povos foram as funestas conseqüências da ação dissolvente de semelhantes princípios. Em face de tantas ruínas, mas animados do desejo sincero de restaurar a moral e a religião profundamente abaladas na convicção das multidões, e lealmente persuadidos que só na Igreja Católica se encontraria o antídoto eficaz para os males do tempo, julgaram os novos apologistas que, para fazer aceitar à filosofia e à sociedade o jugo das doutrinas reveladas cumpria antes de tudo mostrar a impotência radical da inteligência na aquisição da verdade.

Dêste movimento conhecido sob o nome de *tradicionalismo*, encontram-se os primeiros vestígios nos escritos de Joseph de MAISTRE (1753-1821) que, na sua obra *Le Pape*, defendeu vigorosamente a autoridade pontifícia e, nas *Soirées de S. Petersburg*, atacou a filosofia do século XVIII, acusando-a de conspirar contra a verdade.

Mas os verdadeiros organizadores da nova escola foram o Visconde De Bonald e Lamennais.

174. DE BONALD (1754-1840), católico ardoroso, de família nobre, ocupou importantes cargos políticos no reinado de Luiz XVIII e de Carlos X e defendeu nas suas numerosas obras um tradicionalismo fundado numa teoria original da linguagem. O homem, opi-

na êle, é absolutamente incapaz de pensar sem palavras: "il faut penser sa parole pour pouvoir parler sa pensée". Daí a necessidade de um magistério primitivo em que Deus manifestasse, com as primeiras palavras, os primeiros pensamentos. *A tradição,* que nos transmite esta linguagem é, portanto, a depositária das verdades contidas na primeira revelação divina cuja autoridade é o *motivo* último de tôda certeza.

Não advertiu o brilhante apologista a fragilidade dos fundamentos psicológicos e históricos da sua construção. Sendo a palavra um sinal da idéia, esta é, senão na ordem cronológica, ao menos por natureza, anterior à sua expressão verbal. A revelação direta e imediata duma linguagem feita nos primórdios da humanidade não passa de uma suposição plausível mas inteiramente destituída de provas. As idéias hipotèticamente comunicadas por Deus ao primeiro homem não implicariam nem verdade nem falsidade, visto como só o juízo a que as idéias servem de matéria é formalmente falso ou o verdadeiro (221).

175. FELIX DE LAMENNAIS (1782-1854) é o tradicionalista mais radical. As contradições dos filósofos, a necessidade psicológica de um ato de fé no comêço da vida intelectual e a importância da autoridade em matéria de doutrina são os principais argumentos por êle invocados para proclamar a insuficiência da razão individual na conquista da verdade. Só nos resta, pois, apelar para a razão universal e coletiva como critério supremo da verdadeira fé. A mais segura depositária da tradição representada pela razão coletiva é a Igreja Católica (222).

O critério da certeza propugnado por Lamennais não resiste à crítica. Se, com efeito, para conhecer a verdade é impotente a razão individual, não a salvará do ceticismo a razão coletiva composta de razões individuais essencialmente falíveis. A circunstância acidental do número numa coleção, ensinam os lógicos, não pode suprir a deficiência essencial de um atributo nos membros que a compõem. Em prática, é ainda o critério da razão geral de impossível aplicação na maioria dos casos e, quando possível, pressupõe, como condição legítima de uso, a aptidão fundamental na razão dos indivíduos de discernir o êrro da verdade.

---

(221) Cfr. MERCIER, *Critériologie générale*[5], pp. 147 e seguintes.

(222) A vida do desditoso autor do *Essai sur l'indifférence,* em vários pontos semelhante à de Tertuliano, é uma das páginas mais tristemente instrutivas nos fastos da Igreja. Com o fervor de um convertido e o zêlo operoso de um sacerdote exemplar dedicou-se êle, de princípio, aos trabalhos apologéticos, alcançando inegáveis sucessos. Em 1830 fundou, com Lacordaire e Montalembert, o jornal *Avenir,* em cujas colunas, entre outras teses falsas ou arriscadas, sustentou a separação da Igreja e do Estado, a rescisão da concordata, a liberdade da imprensa, o triunfo da democracia, etc. Denunciado em Roma, foi o imprudente periódico condenado por Gregório XVI. Lacordaire e Montalembert submeteram-se respeitosamente. Lamennais rebelou-se, e, nos escritos *Paroles d'un croyant* e *Affaires de Rome* entrou a guerrear abertamente a Igreja. No entanto, em filosofia resvalara até uma espécie de panteísmo e em política pugnava pelas doutrinas mais subversivas. Eleito deputado em 1841, continuou a militar contra a Igreja fora de cujo seio morreu impenitente em 1854. Assim dolorosamente acabou aquêle que Lacordaire proclamara o segundo Bossuet e Leão XII saudara como o "último padre da Igreja".

176. TRADICIONALISMO MITIGADO — BAUTIN (1796-1867), BONNÉTTY (1798-1879), fundador dos Annales de *Philosophie chrétienne*, VENTURA (1792-1861), teatino italiano e UBAGHS (1800-1875), professor em Lovaina, mitigaram algum tanto a rigidez do tradicionalismo de De Bonald. Para êstes semi-tradicionalistas a razão humana incapaz de alcançar por si as verdades fundamentais da teodicéia e da ética, pode, todavia, depois da revelação divina, entender-lhes a demonstração racional.

Sob qualquer de suas formas não se escoima o tradicionalismo do defeito insanável de tornar irracional o ato de fé. Não é sôbre os escombros da razão que se há de erguer o edifício da verdade revelada. Longe de destruir as fôrças nativas da inteligência, a fé as estimula, pressupondo o seu exercício na demonstração das verdades, que servem de preâmbulo científico ao conhecimento da revelação. Aniquilar a razão é trancar as portas da alma ao obséquio racional da fé, ou, como diz engenhosamente Leibniz, "arrancar os olhos para ver melhor os satélites de Júpiter através dum grande telescópio". Já o dissera S. Tomaz: "Ea quae subsunt fidei aliquis non crederet nisi *videret* ea esse credenda" (223), e antes de S. Tomaz, S. Agostinho: "Credere non possemus nisi *rationales* animas haberemus" (224). Assim o entendeu sempre a verdadeira apologética. E por isso o Sumo Pontífice não tergiversou em condenar como errônea uma doutrina que o constituía, na ordem natural, árbitro supremo das inteligências.

O tradicionalismo foi rigorosamente combatido na França, entre outros pelos jesuítas, ROZAVEN e CHASTEL.

BIBLIOGRAFIA

Além das obras indicadas no parágrafo anterior e dos trabalhos originais dos próprios tradicionalistas podem consultar-se: ROZAVEN, *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie de l'abbé Gerbet*[2], Avignon, 1832; — M. A. CHASTEL, *De l'origine des connaissances humaines*, Paris, 1852; — ID., *De la valeur de la raison humaine*, Paris, 1854; — F. LUPUS, *Le traditionalisme et le rationalisme examinés au point de vue de la philos. et de la doctrine catholique*, 1858; — TH. ZIGLIARA, *Saggio sul principio del tradizionalismo*, Viterbo, 1865.

§ 3.º — Ontologismo

177. Antes do século XIX, encontrou o espiritualismo, na Itália, um ilustre defensor em João Batista VICO (1668-1744), que preconiza o método histórico no estudo da natureza humana e se aplica à filosofia da história considerando a atividade dos indivíduos e das nações, como o desenvolvimento, no tempo, dos planos eternos da Providência. Sua obra principal intitula-se: *Principi d'una scienza nuova intorno alla commune natura delle nazioni*. Segundo Vico,

(223) S. Tomaz, S. *Theolog.* 2. 2, q. 1, a. 4. ad 2.
(224) Epístola 20, 3.

o estudo da evolução histórica da humanidade, nos seus três períodos, teocrático, heróico e humano, põe em relêvo as verdades fundamentais da Providência Divina, da virtude moral e da imortalidade da alma evidenciadas pelas instituições universais da religião, do matrimônio e da sepultura dos mortos. Pugnou também pela filosofia espiritualista o Cardeal Segismundo GERDIL (1718-1802), possuidor de vastos e profundos conhecimentos em matemática, filosofia e teologia. Adversário do sensualismo, inclinou-se na mocidade para o ontologismo de Malebranche que repudiou na idade madura. Já no século XIX encontramos outro espiritualista em Pasqual GALLUPPI (1770-1846), professor na Universidade de Nápoles. Suas doutrinas extremos do sensualismo de Condillac e do criticismo de Kant achegam-se mais à escola escocesa. Na questão da origem do dever, porém, atraiçoa a demasiada influência do primado da razão prática do filósofo alemão.

Mas a forma dominante do espiritualismo italiano, na primeira metade do século passado, é, fora de contestação, o ontologismo. Representam-no, ainda que com orientação diversa, os dois nomes de Rosmini e Gioberti.

178. ANTÔNIO ROSMINI (1797-1855), autor da *Teodicea* (1828), do *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830) e de muitas outras obras, foi sacerdote de grande saber e exímia virtude.

Partindo do problema ideológico e desconhecendo a teoria da abstração, o autor do *Nuovo saggio* julga impossível explicar a necesssidade e universalidade das idéias sem admitir como inata a forma de "Ente universal". Semelhante forma (que lembra as categorias de Kant) aplicada às impressões sensíveis ou matéria do conhecimento torna possível o juízo. Os atributos do ente ideal levaram mais tarde o seu autor a identificá-lo parcialmente com Deus, doutrina que é abertamente ontologismo e envolve no seio os germes do panteísmo.

Em psicologia, Rosmini afirma que a alma humana primeiramente sensitiva se torna depois espiritual e imortal pela intuição do "Ente". Une-se a alma ao corpo por meio de um sentido fundamental, espécie de percepção vaga e contínua da matéria vivificada.

179. VICENTE GIOBERTI (1801-1852) foi também sacerdote dotado de raras prendas literárias, porém agitador político e polemista nem sempre consciencioso. Estadista, chegou a ser ministro e presidente do conselho de Carlos Alberto. Deixou várias obras políticas e filosóficas. É na *Introduzzione allo studio della filosofia* (1839-1840) que desenvolve o seu sistema.

Como Kant e Rosmini, parte Gioberti do problema dos universais. Interpretando mal o princípio que o conhecimento deve corresponder fielmente à realidade, assenta como base inconcussa que o *primum ontologicum* deve ser também o *primum logicum*. Deus, portanto, é a primeira Idéia, o princípio de todo conhecimento. Mas, vendo a Deus, n'Êle vemos tôdas as criaturas, porque Deus é criador.

Ens creans existentias, eis, pois, a primeira intuição, o *primum philosophicum* em que se reunem o *primum ontologicum* e o *primum psychologicum*.

O conhecimento das criaturas, na essência divina, é, a princípio, indistinto e confuso. A reflexão auxiliada pela linguagem (influência do tradicionalismo de De Bonald) torna-o depois preciso e distinto.

Do ontologismo italiano podemos repetir o que dissemos acêrca do tradicionalismo francês. Foi uma tentativa de restauração filosófica inspirada por boa intenção, mas nem por isso coroada de melhor êxito. Em contradição aberta com o testemunho iniludível da consciência, o ontologismo torna-se insustentável e aplana o caminho ao idealismo e ao panteísmo.

BALLERINI (*Principii della scuola rosminiana da un prete bolognese*), ZIGLIARA (*Della luce intellettuale e dell'ontologismo*), LEPIDI (*Examen philosophico-theologicum de Ontologismo*) e LIBERATORE (*Della conoscenza intellettuale*) impugnaram vitoriosamente o ontologismo italiano.

BIBLIOGRAFIA

M. DEBRIT, *Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine*, Paris, 1859; — L. FERRI, *Essai sur l'histoire de la phil. en Italie au XIX. siècle*, 2 vols., Paris, 1869; — K. WERNER, *Die italienische Philosophie des XIX. Jahrhunderts*, 5 vols., Wien 1884-87; — A. GEMELLI (em colaboração com outros). *G. B. Vico*, Milano, 1926; K. WERNER., *A. Rosmini's Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie*, Wien, 1884; — CALZA E PEREZ, *Esposizione ragionata della filosofia di A. Rosmini*. Intra, 1878; — DYROFF, *Rosmini, Mainz-München*, 1907; — F. PALHORIÈS, *Rosmini*, Paris, 1908; — ID., *Gioberti*, Paris, 1929; — U. PADOVANI, *V. Gioberti ed il cattolicismo*, Milano, 1928.

§ 4.º — Filosofia neo-escolástica

180. A vista do insucesso das novas formas do espiritualismo voltaram-se finalmente os ânimos sinceramente empenhados na restauração da filosofia para a síntese tradicional das escolas católicas, em tão má hora abandonada pelos modernos pensadores. Viram claramente que ao positivismo que postergava as exigências da razão e ao idealismo que menosprezava os direitos da experiência cumpria opor um sistema sòlidamente fundado na realidade e no qual razão e experiência harmoniosamente se unissem numa explicação sintética do universo. Ora, o idealismo e o positivismo representavam no século XIX as duas formas em que lògicamente degeneraram os sistemas de Descartes e Bacon. Era mister, portanto, remontar mais alto e pedir ao século XIII as linhas gerais desta filosofia tradicional, — herança preciosa do gênio grego, corrigida e ampliada pelos Padres, completada, organizada e admiràvelmente sistematizada pelos doutores medievais — filosofia, que, sem ter sido jamais confu-

tada ou convencida de êrro, nas suas teses principais, havia sido precipitadamente abandonada por motivos extrínsecos, num século em que o amor inconsiderado da novidade fascinava, nas rodas de sua vertigem, as inteligências de maior envergadura.

Revolveram-se os volumes da antiga *sabedoria sepultados* havia séculos sob o pó das bibliotecas; estudaram-se desapaixonadamente as suas doutrinas, motejadas e ridicularizadas pelos que as desconheciam. O resultado foi a rehabilitação histórica e doutrinal dos grandes pensadores medievais.

Rehabilitação histórica, porque o século em que viveram apareceu cercado dos esplendores que iluminam as épocas mais gloriosas nos fastos do pensamento. Rehabilitação doutrinal, porque de suas obras expurgadas dos erros de minúcias, que uma observação ingênua ou uma ciência experimental ainda no berço nelas haviam introduzido, pôde desprender-se uma síntese genial e profunda, capaz não só de satisfazer às exigências da lógica mais rigorosa senão ainda de compreender na vastidão de suas linhas todos os resultados acumulados por três séculos de atividade febril e fecunda no campo das investigações experimentais da natureza.

Dêstes estudos surgiu no século XIX, purificada e rejuvenescida, corrigida e ampliada, a escolástica do período áureo da Idade Média.

181. O movimento partiu da Itália e à Companhia de Jesus cabe a parte principal na atividade restauradora do tomismo. Nos primeiros anos do século XIX, VICENTE BUZZETTI (1777-1824), cônego de Placência, por influência dos jesuítas espanhóis, então expulsos, foi levado ao estudo direto das obras de S. Tomaz. Buzzetti nada publicou; no exercício do magistério difundiu as suas idéias, mas a sua influência foi exígua e circunscrita. Entre os seus discípulos, os dois irmãos Serafim e Domingos SORDI entraram mais tarde na Companhia de Jesus, restabelecida por Pio VII, e respectivamente em Turim e Nápoles, com o seu ensino, contribuiram para o conhecimento da filosofia peripatética.

A. O verdadeiro restaurador da Néo-Escolástica é LUIZ TAPARELLI D'AZEGLIO, S.J. (1793-1862). Inteligência de escol foi, muito jovem ainda (1824), nomeado reitor do Colégio Romano (hoje Universidade Gregoriana), que acabava de ser restituído à Companhia de Jesus. O triste estado em que se achavam os estudos eclesiásticos (225) e a responsabilidade de seu cargo levaram-no, através da meditação das Constituições inacianas e da *Ratio Studiorum*, ao exame direto da filosofia peripatética. Uma vez convencido da sua superioridade, consagrou-se todo à árdua tarefa da sua restauração. Como superior, Reitor e Provincial, pôs todo a sua influência a serviço da organização dos altos estudos eclesiásticos (226). Como pensador,

(225) Este período que precedeu a volta dos jesuítas ao Colégio Romano, caracterizou-o H. HURTER como "omnium tristissimam theologicae scientiae epocham". *Nomenclator litterarius*, Oeniponte, t. V, 1911, p. 831.

(226) Durante o reitorado de Taparelli passava pelas aulas do Colégio Romano um jovem de inteligência privilegiada e de aplicação desusada aos estudos. O conhecimento de S. Tomás empolgou-o de entusiasmo. Em 1828, pedindo a um tio alguns

aplicou-se de preferência à filosofia jurídico-moral, imortalizando-se pelas suas célebres obras *Saggio teoretico de Diritto Naturale* (1840) e *Esame degli Ordini rappresentativi nella società moderna* (1854) a que os acontecimentos contemporâneos deram uma atualidade renovada. Com Liberatore, Curci, Calvetti e mais tarde Cornoldi, Taparelli pertenceu também ao grupo dos escritores da *Civiltà Cattolica*, que mais a fundo se empenharam na batalha das novas idéias.

Dentre os formados na nova escola, Matheus LIBERATORE, S.J. (1810-1892), discípulo de Sordi na Casa de estudos fundada por Taparelli, quando provincial de Nápoles, foi o que mais se assinalou, pelo vigor da inteligência, pela amplitude, duração e profundidade de sua influência restauradora. Mereceu, por isso, o título de "patriarca da nova escolástica" (227).

Professor a princípio em Nápoles, mais tarde no Colégio Romano, publicou em 1840 as suas *Institutiones philosophicae* que, inspiradas num tomismo cada vez mais puro e tiradas à luz em numerosas edições, constituíram um curso completo de filosofia escolástica que formou muitas e muitas gerações de estudantes. Mais importantes ainda como obras originais são os tratados: *Della conoscenza intellettuale* (2 vols., 1857-58) em que demonstra a superioridade da ideologia tomista pelo contraste com as soluções que sensualistas e inatistas, tradicionalistas e ontologistas deram ao problema da origem das idéias; *Sul Composto Umano* (1862), *Dell'Anima umana* (1875), em que expõe magistralmente a antropologia antiga. LIBERATORE colaborou também na *Civiltà Cattolica* que a começar de 1852 se pôs a serviço da restauração tomista levando a influencia das novas idéias a um círculo muito amplo de leitores.

Na Itália, ainda, trabalharam outros no movimento restaurador. Em Nápoles, o conego Caetano SAN SEVERINO (1811-1865), convertido do cartesianismo pela influência de um dos irmãos Sordi, colaborou na fundação da revista *Scienze e Fede;* publicou a obra erudita "*Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*" (5 vols., 1862) e o compêndio *Elementa philosophiae christiana* (1864), completado pelo seu discípulo SIGNORIELLO, autor também de um bem conhecido *Lexicum peripateticum* (1854). Em Roma, ZIGLIARA, O.P. (1833-1893), professor em *S. Maria sopra Minerva* e mais tarde Cardeal, refutou vitoriosamente o ontologismo e expôs em compêndio muito vulgarizado a doutrina tomista (*Summa philosophica*, 1876).

---

livros de teologia, dizia: "San Tommazo ve lo chiedo al più presto: é l'Archimandrita dei teologi". O arguto reitor, discernindo-lhe bem as qualidades excepcionais, consagrou-lhe especial solicitude, e, mal terminados os estudos, propunha o jovem Joaquim Pecci para repetidor de filosofia no Colégio Germânico. O futuro Leão XIII conservou gratidão perene à predileção de Taparelli, e na primeira audiência concedida, como papa, ao Colégio Germânico, lembrava com delicadeza: Gratissima enim vero et jucundissima Nobis est illius temporis recordatio, quo Athenaei Gregoriani scholas frequentavimus, et Aloisi Taparelli viri e S. J. clarissimi auctoritate, adjutores studiorum auditoribus philosophiae in Germanorum et Hungarorum Collegio dati sumus". A. KARD, STEINHUBER, *Geschichte des Koll. Germ. Hungar. In Rom.* Freib. in Br., 1906, t. II, p. 447.

(227) E. BLANC, *Histoire de la Philosophie*, t. III, p. 355.

Em Perúgia, por volta do ano de 1865, esboça-se também um movimento de restauração tomista. O seu protagonista é o antigo jesuíta e amigo do P. Serafim Sordi, formado no Colégio romano (1830-38), Jose Pecci, futuro cardeal e irmão de Joaquim, mais tarde Leão XIII. O grande papa da Encíclica *Aeterni Patris*, então arcebispo de Perúgia, prestava mão forte ao irmão que lecionava no seminário diocesano. Depois de trabalhar incansàvelmente na reforma dos estudos filosoficos o Cardeal José Pecci voltou à Companhia de Jesus (1888), onde faleceu em 1890 (228).

B. Na *Alemanha*, o principal restaurador da escolástica é J. Kleutgen, S.J. (1811-1883) que, durante a sua longa estada na Itália, respirou a atmosfera de renovado tomismo no ambiente romano de Taparelli, Liberatore e Curci. Sua obra principal *Die Philosophie der Vorzeit* (1863), traduzida para logo em várias línguas, é um dos trabalhos mais bem pensados e criteriosos da escolástica moderna. Historiador mais erudito, mas pensador menos profundo, A. Stockl (1823-1895) veio bem cedo conjugar os seus esforços aos de Kleutgen. O seu tratado, *Lehrbuch der Philosophie* (1868), primeiro texto escolástico escrito em alemão, e a sua grande historia da filosofia medieval — *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols., 1864-66 — conservaram durante muitas décadas uma atualidade que lhes prolongou a influência renovadora do tomismo nos paises germânicos.

C. Na *França* trabalhada pelo tradicionalismo e pelo ontologismo de alguns apologistas católicos do principio do século XIX, a restauração escolastica foi mais lenta. Um espiritualismo cartesiano ou eclético impediu por largo tempo uma volta integral ao peripatetismo genuino dos grandes escolásticos. A. de Margerie (1825-1905), Grandclaude e Bouquard são já precursores do movimento que tomará o seu grande impulso no último quartel do século.

D. Balmes (1810-1848), sem ser um escolástico, no sentido estrito da palavra, inspira-se largamente nas obras de S. Tomás; e nos emprestimos feitos a Descartes, Leibniz e Reid, não perde de vista, com o critério da evidência, os ensinamentos da filosofia tradicional. As suas *Cartas a uno sceptico*, *El Criterio* e a *Filosofia fundamental* são estudos de valor que elevam o filósofo, tão precocemente ceifado pela morte, à altura do polemista do *Protestantismo comparado con el catolicismo*. A figura espanhola de mais alto relêvo nos primeiros tempos da restauração tomista é a do Cardeal Zeferino Gonzalez,

---

(228) A. Masnovo assim resume as suas pacientes pesquisas consagradas às origens do neo-tomismo italiano: "La restaurazione scolastico-tomistica italiana, cioè la restaurazione della posizione di spirito scolastica sotto la guida dell'Aquinate, avviene, nell'ambiente gesuitico e ad opera degli nomini della *Civ. Catt.*, durante il venténnio 1850-70. Prima, si ha il periodo di preparazione; dopo, il periodo di penetrazione nella scienza e d'intensificazione nella propaganda. Nel periodo primo o preparatorio lavorono i fratelli Sordi, scolari del Buzzetti e il Taparelli; nel secondo il P. Serafino Sordi è il buon patrono, il vecchio Taparelli, l'iniziatore *geniale e resoluto*, il convertito Liberatore d'artefice dal più lungo ed efficace lavoro; nel terzo emerge la figura del Cornoldi, a cui per altro manca la chiara mente del Liberatore e molto più l'alta intelligenza del Taparelli". *Il neo-tomismo in Italia*, Milano, 1923, p. 117-118.

O.P., (1831-1895), autor dos *Estudios sobre la filosofia de S. Tomas* (1864), da *Filosofia elemental* (1881) e de uma *Historia de la Filosofia* (1879) traduzida em francês.

Em resumo, Taparelli, levado pelos deveres de seu cargo a um estudo direto dos grandes mestres esquecidos, abracou em 1825 a escolástica. Em Roma e Nápoles exerceu uma atividade restauradora, profunda e inteligente. Os mais notáveis operários da primeira hora, os professôres do Colégio Maximo de Nápoles, o grupo de escritores da Civiltá Cattolica, e o próprio Leão XIII, estiveram direta ou indiretamente sob a sua influência. No Colégio Romano, de novo confiado por Leão XII à Companhia de Jesus, teve, pois, início o grande movimento que haveria de renovar a filosofia no século XIX (229).

182. ENCÍCLICA AETERNI PATRIS — Um fato de alcance mais geral veio em 1879 dar ao movimento incoado com tão auspicioso sucesso um novo e universal incremento. Leão XIII, com a intuicão profundamente genial das necessidades do tempo que tanto lhe caracterizou os atos, na Encíclica *Aeterni Patris* (4 de agôsto de 1879), veio, com todo o pêso de sua autoridade de chefe supremo da Igreja, exortar a todos os filósofos cristãos a voltarem sinceramente ao estudo dos grandes mestres da escolástica e, particularmente, do príncipe dêles S. Tomás de Aquino. Ao mesmo tempo que apontava as funestas conseqüências da moderna anarquia intelectual, traçava o documento pontifício, com admirável sabedoria, as regras que deviam servir de norma ao delicado trabalho da repristinação das idéias medievais.

As questões escolásticas, dizia o grande Pontífice, em que revê mais amor de sutileza que verdadeira utilidade ficassem sepultadas no esquecimento. As teses em desarmonia com as descobertas científicas posteriores fôssem, sem mais, abandonadas. Tudo quanto, filósofos e pensadores modernos, ainda de escolas adversárias, disseram com acêrto ou ensinaram com sabedoria fôsse com reconhecimento acolhido. Assim se poderia com o novo completar e aperfeiçoar o antigo, realizando o verdadeiro ideal do progresso filosófico: *vetera novis augere et perficere.* (230).

---

(229) Antes da Encíclica *Aeterni Patris* (1879), o mais importante documento sôbre a orientação dos estudos eclesiásticos foi a *Ordinatio Studiorum*, publicada em 1858 pelo P. Beckx, Geral da Companhia de Jesus. Neste documento que inculca encarecidamente a volta a S. Tomás e prepara o caminho à reforma leoniana, colaboraram principalmente Taparelli e Liberatore e também Curci, Sordi e Kleutgen. O texto da *Ordinatio* do P. Beckx pode ler-se em PACHTLER-DUHM, *Ratio Studiorum*, t. IV, p. 55-76.

(230) Si quid est a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponere. Edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quoplam inventum atque excogitatum... Vetera novis augere et perficere. *Encíclica* Aetern. Patris.

"L'Encyclique Aeterni Patris demeure dans l'histoire de la pensée chrétienne un événement de premier ordre et dont nous entre-voyons à peine les premières conséquences". G. MICHELET, *La Renaissance de la philosophie chrétienne en France* na Vie Catholique dans la France contemporaine, Bloud, 1918, pag. 323.

"Léon XIII a été admirablement inspiré, quand il a recommandé, avec tout l'auto-

BIBLIOGRAFIA

G. GARCIA, *Tomismo y neotomismo*, San Luis Potosi, 1905; — PICAVET, *La restauration thomiste au XIXe siècle*, Paris, 1907; — J. L. PERRIER, *The revival of scholastic Philosophy in the XIXth century*, New-York, 1909 (com importante bibliografia, p. 249-336); — C. BESSE, *Deux centres du mouvement thomiste: Rome et Louvain*, Paris, 1902; — MASNOVO, *Il neotomismo in Italia*, Milano, 1923; a ser completado e retificado pelos artigos publicados na *Civiltá cattolica*, 1927, I, 107-121; 399-409; 1928, IV, 215-229; 396-411. Consultem-se numerosos artigos nas coleções de revistas neo-escolásticas, sobretudo: *Revue de philosophie, Revue Néo-scolastique de Philosophie, Rivista di Filosofia, Neo-scolastica, Divus Thomas*.

rité qui lui appartient, la philosophie du Docteur angélique; c'est un service eminent qu'il a rendu à Eglise et l'on doit ajouter, à l'esprit humain". BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE, *Lettre a M. Farges*, citada por VALLET, *Histoire de la Philosophie*, p. 536.

PARTE VI

Sexta época - Filosofia Contemporânea

(Séc. XIX — XX)

CAPITULO I

FILOSOFIA DA AÇÃO E DA VIDA

183. INTRODUÇÃO — Nada mais difícil do que caracterizar e resumir em grandes linhas a filosofia contemporânea. Nos seus grandes representantes o pensamento acha-se muitas vêzes na fase de elaboração que não permite ainda a síntese definitiva. No conjunto de todo o período falta-nos o recuo histórico, esta indispensável colaboração do tempo que separa o joio do trigo e, com o seu trabalho de crítica e de classificação, facilita o discernimento entre as contribuições originais das grandes inteligências e as vulgarizações insignificantes das mediocridades.

À primeira vista o panorama filosófico de nossos dias apresenta-se como um dédalo confuso em que as mais desencontradas correntes se cruzam em anastomoses inextricáveis. Um exame mais profundo, porém, acaba por distinguir algumas orientações fundamentais que constituem, por assim dizer, as dominantes do quadro. Em geral, os grandes pensadores contemporâneos reagem decididamente contra o materialismo e o positivismo do século XIX. Os problemas ontológicos tomam o passo, na importância que se lhes dedica, ao estudo puramente crítico do conhecimento, tão preferido há decênios. Há, sobretudo, um grande esfôrço de pôr a filosofia mais em contato com a realidade integral do homem, da ação e da vida. Procura enriquecer-se o puro pensamento abstrato e deduzido com os tesouros da intuição e da experiência vital.

BIBLIOGRAFIA

HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie*, 1929; *Perry, Present Philosophical Tendencies*, 1919; RUGGIERO, *La filosofia contemporanea*, 1920; FRANCISCO ROMERO, *Filosofia contemporanea*, B. Aires, 1941.

D. PARODI, *La Philosophie contemporaine en France*[2], Paris, 1920; — HENRUBI, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, 2 vols., Paris, 1933; — R. METZ, *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien*, 2 vols., Leipzig, 1935; — M. NÉDONCELLE, *La Philosophie religieuse en Grande Bretagne de 1850 jusqu'à nos jours*, Paris, 1934; MUIRHEAD, *Contemporary British Philosophy*, 1924; LEISEGANG, *Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert*, 1927; MOOG *Die Deutsche Philosophie des 20. Jahrhundert*, 1922; R. MICELI, *La filosofia italiana actual*, B. Aires, 1940.

ARTIGO I

PRAGMATISMO

184. *A*. O verdadeiro fundador do pragmatismo foi Carlos PIERCE (1839-1914) que em 1878, num artigo publicado no *Popular Science Monthly*, sob o título *How to make our ideas clear*, expôs as idéias fundamentais do sistema. O nome de pragmatismo (de pragma = ação), ao que parece, surgiu pela primeira vez impresso em 1898, num artigo de W. JAMES, que deu ao sistema uma estrutura mais coesa e ressonância mais ampla.

Natural de Nova-York, outrora adepto da *Mind Cure*, James (1842-1910) foi professor a princípio de fisiologia e mais tarde de psicologia na Universidade de Harvard. Obras principais: Princípios de Psicologia (*Principles of Psychology*, 1890); Vontade de crer (*The will to believe and other essays*, 1897); Imortalidade humana (*Human immortality*, 1898); Experiência religiosa em suas várias formas (*Varieties of religious experience*, 1902); Pragmatismo (*Pragmatism*, 1907); Significado da verdade (*The meaning of truth*, 1909); Um universo pluralista (*A Pluralistic universe*, 1909).

B. Para pôr um têrmo às logomaquias estéreis e às discussões intermináveis, o pragmatismo inaugura um *novo método*. Em vez de indagar de uma doutrina se é em si verdadeira ou falsa, investiga-lhe os resultados no domínio prático da vida. Destarte as questões da existência de Deus, da sua Providência, da constituição monista ou pluralista do universo, do determinismo e do livre arbítrio, podem receber uma solução prática pelo exame dos frutos de vida que produzem. O conhecimento não é uma contemplação pura, mas instrumento de ação; não é representação da realidade, mas programa de vida; pelos resultados neste domínio é que deve ser julgado.

C. Daí a concepção pragmática da *verdade*, que deixa de ser uma equação entre o pensamento e o seu objeto, para ser apenas o índice da utilidade de uma afirmação. O serviço que presta uma doutrina é o único critério ou motivo para admiti-la como verdadeira. E como a utilidade pode variar de indivíduo para indivíduo, de época para época, a noção pragmatista da verdade é subjetiva, dinâmica, relativa e imanente. A uma concepção lógica e intelectual da filosofia sucede uma visão psico-biológica e voluntarista das relações entre o homem e as coisas.

D. Com esta nova metodologia constrói-se uma *metafísica pragmatista do universo*. A ciência não só se subordina à ação, mas é também ação, fôrça criadora e princípio plasmador do mundo. A realidade não existe independente do nosso pensamento, mas evolve e aperfeiçoa-se com êle, sem que no todo resultante desta colaboração seja possível distinguir os elementos objetivos dos subjetivos. Conhecendo e agindo criamos continuamente o mundo e com êle a verdade. Falsa, portanto, e inadmissível a noção monista ou materialis-

ta de um universo sujeito ao determinismo de leis invencíveis. Não há um universo, mas um pluriverso, ou um *universo pluralista*, dependente, a cada instante, da multiplicidade dos fatôres psíquicos que influem na sua estrutura e evolução.

E. A idéia de *Deus* e da *religião* passa a ser elaborada e avaliada pelos novos critérios. Também aqui primado da ação sôbre a inteligência. Aplicando aos fenômenos religiosos, para dar sôbre êles um juízo de valor, a pedra de toque pragmatista, verifica-se que a religião é fonte de paz, alegria, coerência interna, energia moral e heroísmo. Nem os indivíduos nem as sociedades encontraram outra fonte de dedicação e desinterêsse que a pudesse substituir. Correspondendo a exigências fundamentais da nossa natureza, ela "não é uma sobrevivência, mas uma função eterna do espírito humano". (*Exp. relig.*, tr. franc. p. 423). Útil, necessária e insubstituível, a religião é, por isso mesmo, verdadeira. Só, porém, do sentimento religioso vale esta conclusão. Todo o aparato de dogmas, ritos e instituições é de valor secundário. Apenas a crença, comum a tôda experiência religiosa, num "maior que nós do qual nos advém a salvação", é suscetível de uma verificação experimental. Através do eu subliminal (=sub-consciente) sôbre o qual os estudos recentes de Myers haviam chamado a atenção, pensa James que o homem entra em contato com esta realidade misteriosa. As tentativas ulteriores de determinar-lhes a natureza pertencem às "supercrenças", insuscetíveis de demonstração e sujeitos ao relativismo dos indivíduos e dos tempos.

O pragmatismo difundiu-se ràpidamente e exerceu uma larga influência que acentuou a nota anti-intelectualista do pensamento contemporâneo. Nos Estados Unidos, J. DEWEY (n. em 1859), depois da morte de James, passou a ser o porta-bandeira da escola. Prof. na Universidade de Colúmbia, aplicou-se principalmente às questões educativas; é o pedagogo do pragmatismo. Na Inglaterra, F. C. S. SCHILLER, prof. em Oxford, foi o principal propagandista das novas idéias. Ao nome de pragmatismo, prefere o de *humanismo* (*Humanism*, 1903; *Studies in Humanism*, 1907) para sublinhar o caráter de relativismo *humano*, da nova concepção de verdade e suas conseqüências. SCHILLER admite um Deus único e pessoal. Na Itália, CALDERONI e PREZZOLINI levaram às últimas conseqüências a teoria do relativismo da verdade. Fora dos que o professam explicitamente, o pragmatismo exerceu ainda poderoso influxo em BERGSON, BLONDEL e em todo o movimento religioso heterodoxo, conhecido sob o nome de modernismo.

Se, por um lado, o pragmatismo teve o merecimento de reagir contra um materialismo estreito e uma psicologia fragmentária chamando a atenção sôbre a realidade integral da pessoa, as suas aspirações profundas e o valor dos fatos relativos à sua vida espiritual, por outro incidiu em exageros manifestos e em unilateralismos funestos. O exclusivismo do método experimental, a desconfiança no valor da razão, o desconhecimento prático das relações profundas

entre a inteligência e ação, o relativismo da verdade são tendências que levam à mais completa dissolução da vida intelectual e moral. A confusão entre as conseqüências úteis de uma doutrina verdadeira e o seu constitutivo formal implanta a contradição no âmago do sistema: não é possível encontrar uma norma que permita julgar da *utilidade* de uma doutrina sem apelar para a noção clássica da verdade.

BIBLIOGRAFIA

E. BOUTROUX, *W. James*, Paris, 1911; — T. FLOURNOY, *La philosophie de W. James, Saint-Blaise*, 1912; — L. G. WALTKER, *S. J., Theories of knowledge, Absolutism, Pragmatism Realism*, London, 1910; — CALDWELL, *Pragmatism and Idealism*, London, 1913; — E. CIOCCHETTI, *Il Pragmatismo*, Milano, 1926; — GILBERT MARIE, *William James*, Paris, 1933. Para mais ampla bibliografia de e sôbre W. James cfr. FLOURNOY, *Op. cit.*, e G. MAIRE, Op. cit., pp. 253-277.

ARTIGO 11

Bergson

185. VIDA E OBRAS — BERGSON (1859-1942) é talvez a mais alta figura e certamente uma das mais atraentes do pensamento contemporâneo. Originalidade profunda de idéias, esplendor de forma cintilante, calor de espiritualidade elevada, conquistaram bem cedo para as suas obras uma posição de singular relêvo na literatura filosófica de todos os tempos. Ainda em vida já o cingia esta auréola de estima e simpatia que só aos gênios costuma reservar a posteridade.

Bergson nasceu em Paris, em 1859; fêz estudos brilhantes no liceu Condorcet, passando logo a ensinar em vários institutos da Província e da Capital e mais tarde no Colégio de França (1900-1921); membro da Academia francesa em 1914. Faleceu em 1942. Obras principais: *Les Données immédiates de la conscience*, tese de doutorado, apresentada em 1889, sôbre o mecanicismo e a liberdade; *Matière et memoire* (1897), estudo das relações entre a alma e o corpo, o espírito e a matéria; *Evolution créatrice* (1907), obra capital, sôbre as origens e o movimento evolutivo da vida até às suas mais elevadas manifestações; *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), onde, após 25 anos da publicação do grande estudo anterior, define a sua atitude em face de problema *moral* e do problema *religioso*. Obras secundárias: *Le rire* (1900); *L'Energie spirituelle* (1919); *Durée et simultanéité* (1922); *La Pensée et le Mouvant* (1934).

186. DOUTRINA — *Teoria do conhecimento e método*. Bergson distingue duas formas de conhecimento profundamente diversas e de valor desigual: o *conceito* e a *intuição*. O conceito fragmenta, solidifica e, por isso, deforma a realidade fluente. Desta realidade em contínuo movimento cristaliza o que se supõe idêntico nos fenômenos ou sêres da mesma espécie, representa-o como imóvel e distinto, e exprime-o com um nome comum. Daí o seu caráter de genera-

lidade. A inteligência, faculdade dos conceitos, adaptada às necessidades da ação que só se exerce com facilidade sôbre sólidos, é incapaz de atingir a realidade em si mesma. Desta incapacidade congênita sofre também a ciência, filha da inteligência e construtora de *relações entre coisas,* isto é, de formas vazias. Para chegar a essência da realidade é preciso ultrapassar o ponto de vista científico e recorrer à *intuição,* que é, por excelência, o método da filosofia. Esfôrço de simpatia para transportar-nos no interior do real e "coincidir" com o que êle tem de único e inefável, a intuição é um modo de conhecimento superintelectual, que nos manifesta a realidade por dentro, de modo *absoluto e simples.*

Metafísica. É êste esfôrço intuitivo que nos mostra na *duração,* a essência mesma do ser. O ser é mobilidade contínua, sucessão ininterrupta de mudanças qualitativas que se fundem e se penetram numa contínua evolução criadora. Uma imensa corrente vital (élan vital) é a fonte de todos os sêres. Êste ímpeto de vida, contendo originalmente inúmeras virtualidades, ramificou-se com o tempo e foi "depondo" as suas variadas formas em direções divergentes. Num sentido criou, com a clorofila, o reino vegetal; noutro, com o aparecimento do sistema nervoso, o animal. A *matéria* é, como a vida, continuidade de movimento, mas em sentido inverso ao da vida com tendência ao homogêneo, ao mínimo de atividade, à extensão perfeita no espaço. Resulta do mesmo impulso criador da vida, na sua fase de distensão, de descida, de queda, como um gesto que se desfaz. Só o grau de tensão distingue a matéria e a vida sob a idéia comum de duração. Na direção animal, caracterizada pelo aparecimento do psíquico e pela motilidade, o impulso vital encontrou o problema da ação sôbre a matéria para reincorporá-la à vida e resolveu-o de dois modos: pelo *instinto* e pela *inteligência.* O instinto, que atingiu o seu desenvolvimento mais perfeito nos himenopteros utiliza e cria os instrumentos organizados. A inteligência fabrica e emprega os instrumentos inorganizados para agir sôbre a matéria inerte; ela é "a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios e variar-lhes indefenidamente a fabricação" (E. C., p. 156). E o homem melhor se definiria como *homo faber,* do que como *homo sapiens.* No instinto o conhecimento é imediato e perfeito, mas limitado a um só objeto. Na inteligência, já livre da matéria e perfeitamente consciente o conhecimento eleva-se ao desejo de penetrar a realidade viva, sem poder, porém, atingi-la porque dirigida para as relações entre as coisas e não para as mesmas coisas. O que só a inteligência é capaz de procurar sem poder encontrar, o que só o instinto encontraria, mas não pode procurar, procura e encontra a *intuição,* faculdade cognoscitiva do filósofo, último esfôrço da evolução criadora do impulso vital. Hoje, fruto de um esfôrço laborioso e até certo ponto contrário à natureza, será, talvez amanhã, num grau ulterior de aperfeiçoamento do gênero humano, a sua faculdade ordinária de conhecimento. Dessa-

parecerão, então, as antinomias aparentes e as divergências dos sistemas e das escolas, em face da única verdadeira filosofia.

Moral e religião. O duplo processo na evolução criadora do impulso vital — de tensão no sentido da espiritualidade, de distensão no sentido da materialidade — encerra, outrossim, a chave que explica a moralidade e a religiosidade. Daí *duas fontes* da moral e da religião. A moral *estática*, própria das sociedades *fechadas* — famílias, tribos, nação — tem sua origem na *pressão social*. O grupo impõe ao indivíduo um sistema de hábitos que asseguram a própria coesão e funcionamento normal e constituem "o todo da obrigação". Com esta necessidade, a que se pode subtrair o ser livre, obtém o impulso criador da vida a indispensável conformidade das ações individuais com as tradições e exigências particulares do seu grupo. A esta moral infra-intelectual e rotineira opõe-se a *moral dinâmica* que é uma exigência de movimento e de progresso, constituída pelo apêlo do *herói* e do *santo*. Há certas personalidades privilegiadas — os santos do cristianismo — que, com o seu exemplo e presença, despertam uma emoção pura, um entusiasmo de amor, e arrancando-nos às rotinas da sociedade real, nos atraem para uma sociedade ideal. São êles "que tornaram a humanidade divina e imprimiram assim um caráter divino à razão, atributo essencial da humanidade" (D. S., p. 67). "A moral do Evangelho é essencialmente a da alma aberta" (D. S. p. 57). As duas morais marcam os dois limites extremos; a que a humanidade pratica é uma mistura em proporções variadas de uma e de outra. Somos levados ao mesmo tempo pela fôrça dos hábitos e pela atração do ideal. Pressão da sociedade e impulso de amor — duas manifestações complementares do ímpeto de vida que criou as sociedades e quer a sua estabilidade e o seu progresso. Para explicá-los em última análise e absorvê-los numa unidade superior importa remontar "ao princípio mesmo da vida". (D. S., p. 102).

Como a moral, resulta também a *religião* de duas fontes. A religião *estática*, própria das sociedades *fechadas* e das almas *fechadas*, nasce da "função fabuladora", isto é, criadora de mitos e ritos religiosos cuja razão de ser é preservar a coesão social contra o poder dissolvente da inteligência. Reação defensiva da natureza contra o egoísmo, a fragilidade da vida, as incertezas desalentadoras. Tais são as religiões primitivas e as várias formas do paganismo: estáticas e fechadas. Para atingir o verdadeiro princípio da religião é preciso recorrer a estas personalidades excepcionais e que continuam a corrente de espiritualidade criadora. São os grandes místicos, os promotores da religião dinâmica. O paganismo conheceu-os apenas em formas inacabadas; os místicos completos só floresceram em clima cristão. "Dêles apoderou-se uma imensa corrente de vida; de sua vitalidade acrescida desprendeu-se uma energia, uma audácia, um poder de concepção e de realização extraordinárias" (D. S., 243). (231). Sua missão é transformar a humanidade, ensinar-lhe a partir

(231) Merecem lidas na íntegra estas páginas magníficas (pp. 243-257) consagradas ao misticismo cristão. Citemos uma ou outra idéia. Sôbre a pretendida explicação psicopatológica dos fenômenos místicos, reflete Bergson: "Quand on prend ainsi à son terme l'évolution intérieure des grands mystiques, on se demande comment ils ont pu être assimilés à des malades... Il y a... une santé intellectuelle assise, excep-

as resistências, "a triunfar da materialidade, enfim a encontrar a Deus" (D. S., 276). O Deus que êles nos revelam é um "Deus de amor". "Tal será a conclusão do filósofo que se aplica à experiência mística. A criação aparecer-lhe-á como uma emprêsa de Deus para criar criadores, para unir a si sêres dignos do seu amor" (D. S., p. 273).

187. *Apreciação geral* — Impossível e injusto não reconhecer as benemerências de Bergson. Com a sua crítica perspicaz e profunda trouxe uma contribuição poderosa à liquidação definitiva do materialismo, do atomismo psicológico com as suas teorias associacionistas e paralelismos psico-físicos, do determinismo universal, do evolucionismo mecanicista e do cientismo com suas pretensões pueris, de tudo explicar com a ciência experimental (232). Positivamente, a sua visão filosófica encerra uma afirmação das grandes verdades da filosofia perene: existência de um Deus pessoal, transcendente (233), espiritualidade e imortalidade da alma (234), livre arbítrio, fundamento da moralidade. Suas reflexões sôbre os grandes místicos cristãos, objetivas, desassombradas, profundas, são páginas de beleza imortal. Nem por isto, porém, deixa de reconhecer a crítica algumas lacunas essenciais. A depreciação do conhecimento conceptual é evidentemente excessiva e traduz um anti-intelectualismo funesto à solidez de tôda a estrutura do sistema. A oposição dema-

tionnelle, qui se reconnaît sans peine. Elle se manifeste par la goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur. N'est-ce pas précisement ce qu'on trouve chez les mystiques dont plus parlons? Et ne pourraient-ils pas servir à la *définition même de la robustesse intellectuelle?*" p. 243-4. A entrada na vida mística é "pour l'âme une surabondance de vie. C'est un immense élan. C'est une poussée irresistible qui la jette dans les plus vastes entreprises... l'amour qui le (o místico) consume n'est plus simplesment l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. A travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour... Coincidant avec l'amour qui a tout fait, il livrerait à qui savait l'interroger le secret de la création", p. 248, 249, 251.

(232) "Pour moi, la raison n'aboutit pas nécessairement á un rationalisme sec, rebelle à tout mysticisme. Mon oeuvre aura été, sans doute, d'integrer celui-ci dans la philosophie, tout en laissant à la foi leurs mystères". Cit. por J. CHEVALIER, *Bergson*[10], p. 16, 317.

(233) Algumas fórmulas ambíguas de "Évolution Créatrice" deram azo a acusação de panteísmo monista assacada mais de uma vez contra Bergson. Nos seus últimos trabalhos, porém, a transcendência divina é explícita e implicitamente afirmada. "Plus, en effet, nous nous hâtons nous enfonçons dans la durée réelle. Et plus nous y enfonçons, plus nous nous replaçons dans la direction du principe, pourtant *transcendant*, dont nous participons". *La Pensée et le Mouvant*, p. 199. "Si la Philosophie est oeuvre d'expérience et de raisonnement, elle doit suivre la méthode inverse (ao apriorismo), interroge l'expérience sur ce qu'elle peut nous apprendre d'un Être transcendant à la réalité sensible comme à la conscience humaine et déterminer alors la nature de Dieu en raisonnant sur ce que l'expérience lui aura dit? La nature de Dieu apparaîtra ainsi dans les raisons mêmes qu'on aura de croire à son existence". *Les Deux sources*, p. 281. "Dieu est amour et il est objet d'amour", p. 270. "Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à etre aimés, l'energie créatrice devant se définir par l'amour. Distincts de Dieu, qui est cette energie même, ils ne pourraient surgir que dans un univers et c'est pourquoi l'univers a surgi", p. 276. E o próprio caminho escolhido por Bergson para chegar ao conhecimento de Deus — o testemunho dos grandes místicos — não nos leva a um Deus pessoal e transcendente? — "Il y a quelque chose d'indiciblement pathétique, diremos, com o P. PENIDO, à voir le plus illustre penseur de notre temps rassassié d'honneurs et gloire se faire disciple, demander à Jesus et à ses Saints de lui parler de Dieu". *Dieu dans le bergsonisme*, Paris, 1934, p. 60.

(234) "Si comme nous avons essayé de le montrer, la vie mentale déborde la vie cérébrale, si le cerveau se borne à traduire en mouvements une petite partie de ce qui se passe dans la conscience, alors la survivance devient si vraisemblable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie, bien plutôt qu'a celui qui affirme; car l'unique raison de croire à une extinction de la conscience après la mort est qu'on voit le corps se désorganiser, et cette raison n'a plus de valeur si l'indépendance de la pro-

siada entre conceito e intuição, a explicação da gênese da matéria por uma queda do ímpeto criador da vida, a concepção nominalista da idéia universal, ao lado de outras afirmações de tendência pragmatista, prestam o flanco a críticas bem fundadas. Pela amplitude de sua influência, "que transformou as condições do pensamento filosófico de nossa época" (235), porém, como pela envergadura de sua grandiosa construção sistemática, original e coerente, Bergson é um grande nome, que da filosofia contemporânea passará à história na galeria dos grandes pensadores da humanidade.

188. Entre os discípulos mais notáveis de Bergson deve contar-se E. LE ROY, notável matemático, professor no Colégio de França, membro do instituto e autor, entre outras obras, de: *Une philosophie nouvelle; H. Bergson*, 1912; *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, 1927; *Les origines humaines et l'evolution de l'intelligence*, 1928; *La pensée intuitive*, 2 vols., 1929-1930; *Le problème de Dieu*, 1930. Como no mestre, é nêle muito sensível a tendência antiintelectualista.

BIBLIOGRAFIA

J. CHEVALIER, *Bergson*, Paris, 1926; 1934; — J. MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne*, Paris, 1914; 1930; — H. HÖFFDING, *La Philosophie de Bergson*, Paris, 1916; — JANKÉLÉVITCH, *Bergson*, 1931; — A. METZ, *Bergson et le Bergsonisme;* M. T. L. PENIDO, *Dieu dans le bergsonisme*, Paris, 1936; — E. RIDEAU, *Le Dieu de Bergson*, Paris, 1932. Para uma bibliografia de Bergson, até 1932, Cfr. *Documents de la vie intellectuelle*, t. III (1930), pp. 542-589.

ARTIGO III

BLONDEL

189. BLONDEL (1861) é, por excelência, o filósofo da Ação. A sua tese de doutorado, defendida e publicada com êste nome (*L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*) em 1893, marca uma data na história do pensamento contemporâneo. Surgiram discussões e controvérsias acaloradas. A sua luz foi aparecendo, cada vez mais evidente, que o problema da ação, não podia ser tratado em tôda a sua amplitude sem um estudo profundo e paralelo do pensamento e do ser. Após 40 anos de reflexão, o professor de Aix, deu-nos o seu *Opus philosophicum* em que expõe as conclusões de um pensamento amadurecido e renovado. Em menos de um lustro veio a lume a trilogia, há muito anunciada: *La Pensée*, 1934, 2 vols.; *L'être et les êtres*, 1935; *L'Action*, 1937, 2 vols.

Como Bergson, Blondel é da raça de Platão: alia a profundeza original do pensamento ao esplendor da beleza literária. Sua lei-

---

que totalité de la conscience à l'egard du corps est, elle aussi, un fait que l'on constate". *L'energie spirituelle*, p. 62-63.

(235) É. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, t. II², *partie*, p. 1.025.

tura, porém, não é fácil; as análises delicadas e interdependentes exigem atenção continuada e esforço de concatenação. A harmonia das partes nao se aprecia senão na unidade final do todo. O *método* empregado é o que êle chama de "implicação" e "integração". Implicação, porque nêle se submete a exame uma realidade (o pensamento, a ação) e se investigam as condições exigidas ou "implicadas" pela sua possibilidade, pela sua natureza interna e pelo implemento de seus destinos. Integração, porque, assim, pelo estudo completo de tôdas as formas de uma realidade, se chega a constituir-lhe uma ciência integral.

A. O Pensamento. O elemento essencial e irredutível à matéria que constitui o pensamento nas suas várias formas é a unidade na multiplicidade. O pensamento cósmico (236) e o pensamento consciente (em todos os patamares de sua ascensão espontânea) verificam êste duplo caráter de unidade e diversidade (*noético* e *pneumático* na terminologia de Blondel). Verificam-no, porém, de modo imperfeito. Ao lado do êxito, convém registrar os malogros ou deficiências do pensamento. Desde a sensibilidade, que prepara o nascer da inteligencia e é indispensável ao seu exercício até ao conhecimento científico, estético ou filosófico, a unificação suprema pela qual aspira a inteligência aparece como um ideal inatingido, como um destino que se nao realizou. Desta contingência do nosso pensar *humano*, sentida e exposta em tôda a sua tragica amargura, surge o problema do pensamento puro, do Pensamento perfeitamente unificado no qual ser e pensar se fundem totalmente numa identidade perfeita. O problema do pensamento que quer ser coerente implica assim o problema de Deus. E êste por sua vez "implica" para o homem uma "opção decisiva" em que se empenham como elementos solidários a luz da inteligência e a responsabilidade do querer. Trata-se para o homem de escolher entre a concepção quimerica de um pensamento finito, condenado a um *fieri perpetuo*, e o reconhecimento da totalidade divina que, só, é capaz de dar à verdade a consistência do ser e aos destinos do espirito um valor transcendente. A reflexão metódica sôbre o pensamento leva-nos assim a uma "filosofia da insuficiência", que, reconhecendo as nossas inquietudes metafísicas e renunciando a uma suficiência dominadora, apela para um complemento *sobrenatural* e prepara os caminhos a uma religião positiva.

---

(236) Com esta expressão, BLONDEL não atribui ao mundo inorgânico uma consciência; quer apenas significar a unidade na multiplicidade, que resplende na conexão de todos os seres, inexplicável pela simples matéria, e reflexo de uma inteligência criadora. Contra as acusações apressadas de Panpsiquismo, escreveu êle, em uma nota de *"Action"*, t. I, p. 113: "Que le lecteur ne se hâte point d'interpreter ce passage comme si nous y soutenions que les actions physiques en tant que telles supposent au moins un embryon de conscience propre et déjá subjective à quelque degré. Nous voulons simplement dire ici que le mot action implique toujours pour nous une référence à un dessin au moins objectif du Maitre des éléments, qui a infus en toute réalité un dynamisme, une tendance finaliste, ce que la terminologie médiévale nommait, en un sens ontologique, *intentio*, sans que pour cela l'on attribue aux agents physiques une conscience rudimentaire".

Se o pensamento implica "a realidade" e, êle mesmo, é "ser", ao descobrimento do ser somos agora naturalmente levados.

B. Ser. O itinerário ontológico é muito simétrico ao seguido anteriormente na investigação do pensamento. A existência do ser não é uma questão; o niilismo é impossível. O ser aparece-nos dotado de unidade, espontaneidade e perenidade. Até que ponto os sêres submetidos à nossa experiência verificam estas propriedades? Uma viagem de exploração em busca do ser no-lo dirá fàcilmente. Na *matéria,* que ocupa o primeiro degrau na escala ontológica mal se verificam. Sem ser uma pura negação ou puro limite ela contribui para distinguir os sêres, torná-los impenetráveis e assegurar-lhes uma autonomia relativa. É um trampolim que "lança já o sursum do universo". Com a *vida,* unidade, espontaneidade e perenidade manifestam-se mais claramente, ainda que de modo muito imperfeito. A *pessoa* humana realiza estas condições de consistência do ser mais plenamente, mas, ainda aqui, êstes caracteres se apresentam como relativos. A contingência radical da pessoa humana não lhe confere uma consistência absoluta; ela não basta a si própria. Qualquer tentativa para consolidar os sêres em si mesmos ou na sua totalização solidária está condenada a meio fracasso. Sem que seja possível aniquilá-los não há firmá-los em si mesmos numa autonomia plena e definitiva. Só o Ser Absoluto, cuja existência se impõe como uma necessidade metafísica, encerra a chave do magno problema da "consolidação dos sêres". Esta conclusão indica as relações dos sêres em face do Ser e traça a norma, ao mesmo tempo, transcendente e imanente, de que depende a sua parturição, atuação e consolidação. Pode-se, pois, falar em ontologia de uma "normativa do ser", paralela à "lógica do pensamento". Seu objeto é investigar o caminho normal por onde os sêres hão de realizar os desígnios de que procedem e atingir os destinos a que tendem. Matéria, vida e espírito, para ser e para se realizar, devem depender do Absoluto, como de Causa Primeira e Fim Supremo "e é nesta relação com êste Fim que todos os sêres criados concentrarão, uns, à própria explicação, e solidez, outros, o julgamento que deve fixar o destino indestrutível para o qual terão que cooperar".

C. Ação. Em sua amplitude, o problema da Ação atinge, na sua unidade interna, o grande drama do dinamismo total do Universo. Através das inúmeras peripécias pelas quais os sêres se encaminham ao seu destino final, há uma realidade metafísica, superior à multiplicidade dos fatos que lhes assegura a unidade interior: a ação. O método precedente de "implicação" ou "eferência (de *effero*-tiro fora) encontra também aqui a sua aplicação e há também um itinerário a seguir para resolver o problema do puro agir. Nos agentes físicos, a mescla de passividade e inércia é tão evidente que não há por que nos determos em mostrá-lo. A ação humana, consciente, oferece um centro de perspectiva mais favorável ao estudo da realidade e da verdadeira natureza da ação. Ora, o que aqui para logo nos impressiona é a desproporção desanimadora entre o que quere-

mos e o que fazemos. Ou não chegamos a fazer tudo o que queremos ou fazemos às vêzes o que não queremos. Dêste desequilíbrio interior entre o querer e o poder nasce a inquietude humana. As soluções tentadas pelo esteta ou pelo pessimista são insuficientes. A ciência, a convivência social não nos trazem ainda o complemento de vida e plenitude de ser a que aspiramos profundamente. A passividade de tôda a ação humana ainda da mais perfeita não resolve, pois, o problema pôsto pela dialética interior da Ação. Só o Agir inteiramente ativo, só o ato puro encerra a chave de abóbada do dinamismo universal. As relações oriundas da ação criada com o ato puro criador resolvem o conflito interior do homem e elevam-lhe a atividade a uma ordem transcendente. Promovendo no universo a ação soberana de Deus, associando-se, no uso das coisas, ao govêrno divino, o espírito criado dá à própria ação a nota que lhe é específica e encaminha-se para a plenitude do seu destino.

190. Um resumo esquelético não pode dar sequer uma pálida idéia da riqueza e da variedade de perspectivas do pensamento blondeliano. As objeções levantadas nos primeiros tempos — tendência anti-intelectualista, confusão entre ordem natural e a sobrenatural que exigida como complemento da natureza perdia com a gratuidade a sua nota essencial — se de todo se não dissiparam com as últimas publicações foram pelo menos notàvelmente atenuadas. Uma interpretação benévola e compreensiva dos vários textos blondelianos poderá escoimar talvez o seu pensamento de ousadias menos seguras. Apesar das lacunas porventura subsistentes, o seu esfôrço filosófico, caracterizado por um *dinamismo teocêntrico* em que se encontram admiràvelmente sintetizadas as duas grandes correntes, augustiniana e tomista, do pensamento cristão, constitui um dos maiores, mais brilhantes e fecundos tentames de construção de uma filosofia integral. Desta tentativa de larga envergadura, ressalta com esplêndida clareza como "a ciência do pensamento, a ciência do ser, a ciência da vida, distintas em nós, se associam, entretanto, por uma interna cooperação que contribui para fundar, promover e aperfeiçoar o ser que somos" (237).

BIBLIOGRAFIA

P. ARCHAMBAULT, *Les philosophies de la contingence et la philosophie de l'Action*, Paris, 1924; — ID., *Vers un réalisme intégral, L'oeuvre philosophique de M. Blondel*, 1928; — F. LEFÈVRE, *Itinéraire philosophique de M. Blondel*, Paris, 1928; — F. TAYMANS D'EYPERNON, — *Le Blondelisme, Louvain*, 1933; — J. DE TONQUÉDEC *Immanence*, 1913, 31933; — ID., *Deux études sur "La Pensée" de M. Blondel*, Paris, 1936; — AUG. VALENSIN, *Immanence* (méthode d') em D. A. F. C. de D'Alès, c. 580-593; — F. SCIVITARO, *L'azione e il pensiero. Saggio sulla filosofia di M. Blondel*, Roma, 1936; no fim dêste livro, bibliografia de Blondel e dos trabalhos críticos sôbre a sua filosofia.

(237) *L'Etre et les êtres*, p. 339 "Dans la recherche itinérante qui est celle de notre vie présente et de notre philosophie perfectible, il ne serait pas vrai, il ne serait pas prudent de ne point unir les efforts pratiques à la speculation la plus exacte qui doit éclairer notre marche mais qui doit aussi nous rapprocher du foyer même de la clarté". *Op. cit.*, p. 32.

CAPITULO II

IDEALISMO

191. Como evolução espontânea das soluções cartesianas e kantistas do problema do conhecimento e como reação contra o materialismo e o positivismo agnóstico do século XIX, surgiu e desenvolveu-se amplamente o idealismo na filosofia contemporânea. Nas grandes nações que marcham à frente da civilização, numerosas inteligências de valor, tentaram, por vias diversas e com êxito desigual, atingir a meta inacessível de reduzir ao pensamento tôda a realidade.

ARTIGO I

O IDEALISMO NA FRANÇA

192. Na *França* é com Júlio LACHELIER (1832-1918) que o espiritualismo clássico se orienta para o idealismo. Partindo de Kant, o seu discípulo francês deseja aplicar com tôda a coerência o método de reflexão *a priori* e eliminar completamente qualquer resíduo de realidade extramental que, sob o nome de "coisa em si", deixa ainda subsistir o kantismo. O pensamento é a realidade, a única realidade; o objeto é criação total do sujeito. "Qualquer que seja o sistema adotado, nunca poderemos sair de nós mesmos" (238). Nesta atmosfera idealista desenvolvem-se as teses capitais do espiritualismo. O homem, porém, não pode encontrar sua plena satisfação no absoluto formal atingido pelo pensamento na sua atividade dialética: "A questão mais alta da filosofia, mais religiosa já do que filosófica é a passagem do absoluto formal ao absoluto real e vivo, da idéia de Deus a Deus. Se o silogismo aqui é impotente, aventure-se a fé; ao argumento ontológico suceda o *pari* (de Pascal)" (239).

Lachelier escreveu pouco. As suas obras mais importantes são: *Du fondement de l'induction* (1871) e *Psychologie et métaphysique* (1885) "l'oeuvre la plus hardiment métaphysique peut-être qu'ait produite la pensée française depuis Malebranche" (240). Mas a sua

---

(238) *Du fondement de l'induction*, p. 50.

(239) *Note sur le pari de Pascal*, 1901, p. 199. As últimas conclusões do pensamento de Lachelier, assim no-las resume, nas vésperas de sua morte, o seu discípulo E. Boutroux: Qu'est-ce à dire sinon que la vocation de l'homme est de vivre en Dieu et par Dieu? Toute philosophie est abstraite et formel, simple aspiration ou folle exigence de la pensée, qui ne s'achève pas dans la religion. C'est en Dieu et en lui seul, qui se trouve dans sa réalité et dans la plenitude l'être, le mouvement et la vie. Nous ne pouvons cesser de nous vouloir nous-même que si Dieu condescend à se vouloir en nous". *Revue de métaphysique et de morale*, 1921, p. 18.

(240) D. Parodi, *La Philosophie contemporaine en France*, Paris, 1920, p. 410.

influência, exercida, sobretudo, em 20 anos de magistério (1860-1880) na Escola Normal Superior foi das mais profundas. "Mestre incomparável, dêle escreveu Bergson, que lhe dedicou a sua tese de doutorado, nutriu com o seu pensamento várias gerações de mestres" (241).

Entre os que continuaram na esteira aberta do idealismo, Hamelin e Brunchvicg marcam duas orientações bem distintas senão divergentes.

193. O. HAMELIN (1856-1907), professor em Bordeus, depois na Sorbona, dá-nos a síntese majestosa do seu pensamento no *Essai sur les éléménts principaux de la réprésentation* (1907). Sua posição é um idealismo integral. Nada pode existir ou conceber-se fora do espírito. "Contràriamente à significação etimológica do têrmo, a representação... não representa, não reflete um objeto e um sujeito que existiram sem ela; ela é objeto e sujeito, é a própria realidade. A representação é o ser e o ser a representação", p. 374. A missão da filosofia consiste em deduzir as condicões da existência que é, ao mesmo tempo, pensamento e natureza. O método seguido é o sintético. Na sua dedução transcendental Hamelin procede por tríades de teses, antíteses, e sínteses não, porém, no sentido hegeliano, apesar da semelhança dos têrmos. A oposicão de Hegel é a da contradição, princípio motor de sua marcha dialética, a de Hamelin a de *correlação*. Assim, relação, número e tempo — movimento, qualidade, alteração — alteração especificação e causalidade — causalidade, finalidade e personalidade, constituem os ritmos triádicos do pensamento na construção sistemática do universo. Com a personalidade e a consciência, a realidade-pensamento atinge o fastígio de sua ascensão. As consciências, porém, não se nivelam tôdas num mesmo plano de igualdade. Entre elas uma há que realiza plenamente a natureza absoluta do Espírito. Dela dependem as demais; é o centro e o fundamento do universo: Deus. As tentativas materialistas ou panteístas de explicação do homem e do mundo não satisfazem às exigências integrais da razão. "L'Existence par soi, lorsqu'on la prend au sens absolu, l'univers avec son organisation si eperdument vaste et profonde, ce sont là de prodigieux fardeaux. Ce n'est pas trop de Dieu pour les porter", p. 494.

Tal é o idealismo dialético de Hamelin, imanência integral, método discursivo, construtor do universo. "Pela amplitude de seus horizontes e ousadia de suas ambições o sistema de Hamelin realiza uma das mais altas e mais originais construções metafísicas do pensamento francês contemporâneo" (242).

194. LEAO BRUNSCHVICG, nascido em 1869 e professor na Sorbona desde 1909, substituindo o estudo da história à reflexão dialética, pretende chegar aos mesmos resultados por vias diferentes. A imanência integral, essência do idealismo perfeito, é também para êle uma verdade indiscutível. "O conhecimento constitui um mun-

(241) BERGSON, La Philosophie, na coleção "La française". Paris, Larousse, 1915, pág. 17.
(242) A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, Paris, 1934, p. 98.

do que para nós é o mundo. Para além não há nada" (243). Êste é o têrmo do progresso filosófico. A invenção do método cartesiano "o acontecimento capital da civilização moderna" (*L'expérience humaine*: p. 599), a crítica de Kant, e a ciência contemporânea com a invenção das metageometrias, o descobrimento dos quanta, de Planck, e a relatividade generalizada de Einstein, marcam os três momentos decisivos na marcha vitoriosa do idealismo.

Como, porém, conhecer o conteúdo do pensamento ou do espírito em que se resume tôda a realidade? Não por uma dedução transcendental ou ascensão dialética; fôra contentar-se de abstrações e generalidades imprecisas; mas por uma reflexão sôbre a história das ciências. Na análise reflexiva sôbre os seus esforços para ordenar o mundo, o pensamento lê as vicissitudes da própria história e chega à consciência de seus destinos. A tarefa da filosofia não é ampliar a quantidade do saber, mas refletir sôbre a sua qualidade; é tomar posse consciente dos métodos e dos resultados do espírito humano na conquista do saber positivo que constitui o verdadeiro tipo de conhecimento. Daí a importância primordial que, nesta perspectiva, assume a história das ciências, transformada em único "laboratório da filosofia". Neste estudo se manifesta o dinamismo da inteligência e sua originalidade criadora; dêle se desprende a única possível "filosofia do espírito", com as suas características de unidade, liberdade e invenção indefinidas. Não é, pois, de admirar que Brunschvicg se tenha consagrado com particular solicitude a pôr em relêvo a evolução histórica do pensamento ocidental em suas variadas manifestações. Em 1912, é a história da matemática (*Les étapes de la philosophie mathématique*); em 1921, da física (*L'expérience humaine et la causalité physique*); em 1927, da metafísica, da moral e da religião (*Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*).

Como se vê, há em Brunschvicg uma interferência das correntes que partem do positivismo e do idealismo. Como idealista, absorve no pensamento tôda a realidade, como positivista, vê apenas na experiência concreta e nos esforços fragmentários e positivos das ciências o único meio de informação. Compreende-se assim o rótulo de "positivismo crítico" que ao sistema de Brunschvicg aplicou Parodi.

Na atmosfera idealista respiram ainda outros pensadores franceses. L. Weber, no título de sua obra *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, 1903, mostra as suas preferências pela forma idealista de Brunschvicg.

Com a dialética de Hamelin apresenta mais afinidade Parodi, que nos últimos trabalhos se vai inclinando à *Philosophia perennis*, de que falava Leibniz, sob a forma de um espiritualismo idealista. R. le Senne é pensador mais original. Com êle as preocupações do

(243) *La modalité du jugement*, p. 2. E a p. 188: "Tout homme se contredit ou plutôt se suicide qui pense avec sa pensée une autre réalité que cette pensée elle-même".

problema moral passam para o primeiro plano. Esta tendência acentua-se em *Le Devoir*, 1930, *Le Mensonge et le Caractère*, 1930, *Obstacle et Valeur*, 1934.

BIBLIOGRAFIA

A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, Paris, 1934; — GARDEIL, *Les étapes de la philosophie idéaliste*, Paris, 1935; — R. JOLIVET, *Les sources de l'idéalisme*, Paris, 1936; — R. VERNEAUX, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, Paris, 1936; — G. SÉAILLES, *La philosophie de Jules Lachelier*, Paris, 1920; — BECK, *La méthode synthétique d'Hamelin*, Paris, 1935; — J. MESSAUT, *La Philosophie de L. Brunschvicg*, Paris, 1938.

ARTIGO II

O IDEALISMO NA ITÁLIA

195. Sob o signo de Hegel comecou a difundir-se o idealismo na Itália, já em meados do século XIX. O movimento político do *Risorgimento* que trabalhava para a unificação da península encontrou na teoria hegeliana do Estado, como totalidade e absoluto, um apoio e uma expressão e um estímulo. VERA (1813-1885), SPAVENTA (1817-1883), FIORENTINO, na Universidade de Nápoles, e D'ERCOLE na de Turim, atuaram como precursores. Croce e Gentile são, atualmente, os astros mais brilhantes da constelação idealista.

B. CROCE, nascido em 1866, e professor na Universidade de Nápoles, procurou depurar o hegelianismo dos seus elementos envelhecidos e aviventar os outros. Em *Ciò che é vivo e ciò che é morto della filosofia di Hegel* (1907) rejeita a sua filosofia da natureza e da história como caducas, mas conserva o seu idealismo radical e a sua grande descoberta "o ovo de Colombo", isto é, o método dialético pela síntese dos contrários. O próprio sistema, expõe-o Croce em *La Filosofia come scienza dello Spirito*, I *Estetica*, II *Logica*, III *Filosofia della pratica* (1909-1911). Na sua existência de desenvolvimento a filosofia é independente das ciências que têm só um valor utilitário. O espírito humano em sua história e nos problemas que suscita subministra-lhe o objeto. Única realidade, o Espírito apresenta duas espécies de atividade, a *teórica* e a *prática*. Em cada uma delas podem distinguir-se dois graus diversos. Como intuição ou representação do individual a atividade especulativa é arte, objeto da *Estética*, como representação do universal, é *Lógica*. A atividade prática, se volição do particular ou útil é *Economia*, se volição do universal é atividade moral, objeto da *Ética*. A religião é uma forma imperfeita e antecipada da filosofia, será um dia absorvida, pela própria filosofia já adulta e perfeita.

G. GENTILE, nascido em 1875, professor em Roma, ministro sob o regime fascista, é também um hegeliano autêntico, não obstante os seus esforços para entroncar a genealogia do próprio sistema nos

pensadores heterodoxos da Itália do Renascimento. Na sua construção filosófica, exposta principalmente na *Teoria generale dello Spirito come atto puro* (1916), a sua preocupação é aplicar coerentemente o princípio idealista até às derradeiras conseqüências e explicar com o ato do pensamento a multiplicidade da natureza e o movimento da história. Fora e acima do pensamento não há nem pode haver coisa alguma. E o pensamento resume-se no seu ato, no seu *ato puro*, que é *autoconsciência*, ou síntese do sujeito pensante e do objeto pensado, e *autoctisis* ou autocriação do objeto por êle criado e pôsto. Com efeito, da análise do pensar resulta esta possibilidade de encerrar num só ato do espírito tôda a realidade. Quem pensa *põe* o sujeito que pensa (senão quem pensaria?), *opõe* o objeto pensado (senão que pensaria o pensante?), *compõe* o ato do pensamento, na consciência que o sujeito toma de si mesmo pensando o seu objeto. E aí está como na atualidade do pensamento, a matéria se reduz ao espírito e a multiplicidade à unidade. A vida, pois, do espírito, cifrada nos três momentos — tese, antítese e síntese — consiste em pôr-se, opor-se e reconhecer-se na sua oposição. Ao primeiro dêstes momentos corresponde a *Arte*, atividade do espírito que contempla um mundo subjetivo; ao segundo, a *Religião*, consciência do objeto que o espírito põe diante de si, deixando-se por êle absorver no esquecimento próprio; ao terceiro momento, momento de síntese, responde a *Filosofia* em que se contempla numa unidade suprema tôda a realidade como criação livre do espírito e o espírito como imanente em tôda realidade.

Poucas formas do idealismo levaram tão longe a aventura dialética de resumir tôda a realidade num Ato único, num Pensamento que se pensa, e pensando-se se cria, e criando-se cria tôda a multiplicidade das coisas e a continuidade dos acontecimentos. Com êste esfôrço lisonjeia-se ainda Gentile de haver dado "la concezione più radicale, logica, sincera del *Cristianesimo*" (*Teoria Generale*, c. 18, n. 8).

Na órbita dos dois grandes centros gravitam os planetas menores: G. DE RUGGIERO, estimado historiador da filosofia, UGO SPIRITO, ALLIOTA e outros.

BIBLIOGRAFIA

A. ZACCHI, *Il nuovo idealismo di B. Croce e G. Gentile*, Roma, 1925; — E. CIOCCHETTI, *La filosofia di B. Croce*, Milano, 1925; — ID., *La filosofia di G. Gentile*, Milano, 1922; — F. DE SARLO, *Gentile e Croce*, Firenza, 1925; — G. BUSNELLI, *I fondamenti dell'idealismo attuale*, Roma, 1926; — V. LA VIA, *L'idealismo attuale de Giovanni Trani*, 1925.

ARTIGO III

O IDEALISMO E CRITICISMO TRANSCENDENTAL NA ALEMANHA

196. Na reação contra o naturalismo e o empirismo materialista, R. EUCKEN (1846-1925) ocupa na Alemanha um lugar de alto re-

lêvo: é o fundador do neo-idealismo germânico. Discípulo de Trendelenburg em Berlim, professor de filosofia aos 25 anos em Basiléa, onde foi colega de Nietzsche, mais tarde, durante 46 anos professor em Jena, ao lado de Haeckel, K. Fischer e Pfleiderer, prêmio Nobel de literatura em 1908, Eucken adquiriu uma celebridade que ultrapassou as fronteiras da cultura germânica. Suas obras, ricas de pensamentos e nobres de forma, foram traduzidas em quase tôdas as línguas inclusive o chinês e o japonês. As mais importantes: *Die Einheit des Geisteslebens,* 1888; *Die Lebensanschauungen der grossen Denker,* 1890; *Der Kampf um einen geistlichen Lebensinhalt,* 1896; *Der Wahrheitsgehalt der Religion,* 1901; *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung,* 1907; *Sinn und Wert des Lebens,* 1908; *Mensch und Welt,* 1918; *Lebenserinnerungen,* 1920.

Seu esfôrço principal consiste em reconstruir uma filosofia da vida, em dar à existência um conteúdo de espiritualidade. Ao método psicológico que só reconhece o singular empírico, opõe o método *noológico* que admite um mundo espiritual mais alto e transubjetivo, como condição de comunicar à vida um sentido e elevá-la acima dos instintos egoístas e eudaimonistas do indivíduo. Seu ponto de partida é uma crítica severa mas justa da nossa civilização materialista. "Apoderou-se do homem uma profunda impressão de descontentamento da cultura contemporânea. Sentem todos que a nossa cultura não vai até às raízes do nosso ser, que é incapaz de dar à vida um sentido, um conteúdo, de encher o nosso coração dêste amor intenso que eleva acima de tôdas as misérias e pequenezas. A aspiração do homem é atribuir à vida um valor e aos seus atos uma significação. A repugnância a uma destruição total é algo mais do que um instinto egoísta de felicidade. Há aí uma vontade-de-viver metafísica, uma prova da grande profundeza e do grande mistério da natureza humana. Se a nossa civilização não pode satisfazer a êste instinto de vida, êle romperá com fôrça indomável, quebrando tôdas as resistências e abrindo o seu caminho com irresistível certeza" (244). Numa palavra: "Ganhamos um mundo e perdemos a alma" (245). Foi raro merecimento de Eucken ver com perspicácia e proclamar com desassombro, há 50 anos, as causas profundas da crise espiritual da nossa civilização que hoje é lugar comum denunciar.

A êstes males urge opor a realidade do mundo espiritual (Geisteswelt). Dêle pode participar cada alma com cultura interior, com a aplicação da sua atividade aos valores morais, no sentido amplo da palavra que abraça os valores da ciência e da arte, da moralidade e da religião. O fundamento e a fonte de energia dêste mundo superior é a vida divina, fim último e mais alto conteúdo de tôda es-

(244) *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Weltanschauung,* Leipzig, 1903, p. 180. "No meio de suas conquistas o homem tornou-se vazio e pobre, decaiu à simples condição de meio ou instrumento de um processo de civilização impessoal que o utiliza ou elimina conforme as suas necessidades, que passa, com rugidos demoníacos, sôbre a vida e a morte dos indivíduos, sem sentido e sem razão em si mesmo, sem amor e sem cuidado dos homens". *Die Lebensanschauungen der grossen Denker,* Leipzig, 1902, p. 1.

(245) *Der Wahrheitsgehalt der Religion*[3], Leipzig, 1905, p. 43.

piritualidade. Daí, no processo civilizador, a importância fundamental da religião, "alma de tudo". "Podemos renunciar à religião, mas deveremos então renunciar à vida do espírito, ao caráter espiritual da nossa existência, à nossa personalidade e individualidade espiritual" (246). O ideal da religião, encontra-se no cristianismo; só êle realiza, de modo perfeito, a essência da vida religiosa: descida do mundo divino na alma, elevação do homem a Deus. O cristianismo "não só chamou os indivíduos a uma elevação essencial senão ainda rasgou às nações e ao gênero humano a possibilidade de uma renovação perene e, bem podemos dizer, de uma eterna juventude" (247). Infelizmente, mergulhado na atmosfera do protestantismo liberal, Eucken não chegou a identificar a verdadeira fisionomia do cristianismo. Nega-lhe, de fato, o caráter sobrenatural e opõe, em exagerada antítese, a sua essência absoluta, eterna, às formas históricas, caducas, nos dogmas e organizações eclesiásticas. Não foi, porventura, o cristianismo dogmático, incarnado numa Igreja mestra de verdade e fonte de vida a que saiu das mãos de Cristo e realizou na história a sua incomparável missão civilizadora? Se a parte crítica da sua obra encerra elementos de primeira valia, a construtiva fica-lhe muito inferior. O diagnóstico do mal é feliz; a terapêutica, menos eficaz.

197. NEO-KANTISMO — Sem chegar ao extremo da imanência integral, o criticismo move-se numa atmosfera idealista. Em meados do século XIX, a reação contra o materialismo, em uma de suas múltiplas formas, manifestou-se como uma volta a Kant preconizada principalmente por LANGE (Zurück zu Kant). Na revalorização do kantismo, porém, os discípulos desavieram-se e, acima das divergências individuais, agruparam-se em duas orientacões conhecidas com o nome de escola de Marburgo e escola de Baden.

198. A *escola de Marburgo* reconhece os seus mais ilustres representantes em H. COHEN (1842-1918), P. NATORP (1854-1925) e E. CASSIRER (n. 1874). Revendo o sistema de Kant, nega a existência da "coisa em si", considerando-a, não como uma realidade, mas só como um conceito-limite (*Grenzbegriff*). As categorias não são formas a priori, mas modos de julgar (*Grundrichtungen*). O conhecimento não é uma síntese (o que suporia algo de preexistente a entrar em composição); é uma "construção (*Erzeugen*) ou produção da reali-

(246) *Der Wahrheitsgehalt der Religion*², p. 180. "Só mediante êste elemento (a religião) e não sem êle nem contra êle é possível uma cultura profunda e verdadeiramente real e humana, de que dependem tôdas as esperanças em um futuro melhor... o essencial, imediatamente é que nos não deixemos enganar por estas negações religiosas, presumidas e superficiais que se julgam profundas e têm tão pouco fundo. Grave êrro crer que o desenvolvimento da cultura torna a religião supérflua". *Aufsaetze*, p. 180.

(247) *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, p. 154. Em 1872, no seu livro sôbre *A velha e a nova fé* (*Der alte und der neue Glaube*) perguntava STRAUSS se ainda podíamos ser cristãos e respondia negativamente. Em 1911, Eucken retoma a questão num trabalho, cujo título é precisamente aquela questão. *Podemos ainda ser cristãos?* (*Können wir noch Christen esin*) e conclui: Não só podemos senão que devemos ser cristãos: "Unsere Antwort ist, dass wir es nicht nur können, sonder sein müssen", p. 236. Sinal de longo caminho andado. Entre Renan e Bergson, a mesma distância percorrida.

dade. Não há, pois, um "dado" (*gegeben*) anterior ao conhecimento e por êle representado; o que precede a atividade cognoscitiva é apenas um problema que se lhe impõe (*aufgegeben*). No cálculo infinitesimal aparece claramente esta noção do pensamento, como geração do objeto. No sentido científico, a causa identifica-se com o pensamento que a construiu e a missão da filosofia cifra-se em construir dinâmicamente a realidade, passando de um a outro conceito. Daí a importância da *lógica* e da *matemática* na escola de Marburgo. Destas idéias deu um desenvolvimento rigoroso, mas obscuro, H. COHEN, fundador da escola, na sua obra principal *System der Philosophie*. I, *Logik der reinen Erkenntnis*, 1902; II. *Ethik des reinen Willens*, 1904; III, *Aesthetik des reinen Gefühls*, 1912. As três grandes partes da filosofia, *Lógica*, *Ética* e *Estética* são construídas sôbre o modêlo uniforme de uma logística que pretende determinar, sem dados empíricos, as condições do pensar puro, do querer puro, do sentir puro. A religião reduz-se à moralidade. NATORP desenvolve com mais clareza as idéias de Cohen (*Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910), preconiza um socialismo idealista (*Sozialidealismus*, 1920) e desenvolve em pedagogia o aspecto social da educação (*Sozialpädagogik*, 1898) chegando à escola única. CASSIRER, editor das obras de Kant, dá uma nova teoria matemática (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910), que desenvolve e aclara a orientação geral da escola. Nesta corrente de idéias filiam-se ainda LIEBERT, PAULSEN, P. STERN, VORLAENDER, STAMMLER e outros.

199. A escola de *Baden*, também chamada de Friburgo, foi fundada por WINDELBAND (1848-1915) e RICKERT (n. em 1863). Permanece ainda na esteira do idealismo transcendental, negando, como a escola de Marburgo, a existência da coisa em si e vendo no conhecimento uma construção da realidade. Afasta-se, porém, da sua orientação quando se aplica principalmente, não tanto à estrutura do conhecimento científico, quanto à organização de uma *ciência crítica dos valores*. Kant definira o conhecimento objetivo, não pela sua conformidade com o objeto, mas pelos caracteres de necessidade e universalidade. O pensamento verdadeiro é o que *deve* ser por todos pensado. A escola de Baden acentua êste elemento kantiano de *valor* e o amplia, para além da atividade científica, ao domínio da moral e da arte. Boa é a ação que deve ser feita, bela a coisa que deve agradar. Lógico, ético e estético reduzem-se ao valor e ao dever-ser (*sollen*) e são tratados com idêntico processo crítico. A tarefa da filosofia não se limita a uma teoria do conhecimento, mas estende-se a tôda a cultura humana e aplica-se ao estudo dos valores que por todos devem ser reconhecidos (*von den allgemeingültigen Werten*, Windelband). Desaparece assim a importância dantre a razão teórica e a razão prática e sublinha-se a importância das ciências históricas. WINDELBAND (*Präludien*, 1884; *Einleitung in die Philosophie*, 1914) propõe com insistência a distinção das ciências em *nomotéticas*, e *idiográficas*. As primeiras, — ciências da natureza — investigam as leis e relações universais (*Gesetzeswissen-*

schaften); as outras, — históricas — ocupam-se dos acontecimentos e fatos individuais (*Ereigniswissenschaften*). São estas últimas as que mais contribuem para fundar a visão do mundo e da vida (*Welt und Lebensanchaung*), e por isto constituem o objeto principal da filosofia. Deu assim Windelband mais um golpe ao cientismo superficial. H. RICKERT desenvolve estas idéias e aprofunda a distinção entre ciências naturais e históricas. Papel da Filosofia é não formular um sistema de valores, mas fazê-los passar da teoria à prática da vida, fundando-se assim um "terceiro reino" em que valor e realidade se identificam. Restitui-se-lhe assim a sua dignidade de *sabedoria*, mestra da vida que indica às razões supremas da existência e traça normas à atividade realizadora.

Entre os muitos discípulos da escola de Baden, lembramos E. LASK, B. BAUCH. MÜNSTERBERG, autor da *Philosophie der Werte* (1908) e professor, muitos anos, nas universidades norte-americanas.

G. SIMMEL (1858-1918) (*Einleitung in die Moralwissenschaft*, 1893), *Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892), *Soziologie* (1908), e J. VOLKELT (n. 1848) (*Erfahrung und Denken*, 1886; *Gewissheit und Wahrheit*, 1918), sem pertencerem estritamente à escola, impugnam também o naturalismo, aplicam-se ao estudo das ciências noológicas e aderem à teoria do valor. E. TROELTSCH (1865-1923) que se dedicou, sobretudo, ao estudo da filosofia religiosa (*Die Absolutheit des Christentums*, 1901) sofreu também a influência de Windelband. W. DILTHEY, (1833-1912), professor em Berlim e pensador notável, estabelece como que uma ponte entre o neo-criticismo badense e a escola fenomenológica que estudaremos adiante. Nesta ambiência de filosofia aplicada ao estudo das civilizações colocam-se O. SPENGLER com a sua *Decadência do Ocidente* (*Der Untergang des Abendlandes*, 2 vols., 1918-1922) e KEYSERLING com o seu *Diário de viagens de um filósofo* (*Reisetagebuch eines Philosophen*, 1919).

ARTIGO IV

IDEALISMO ANGLO-SAXÔNICO

200. Em meados do século XIX, sob o nome de *hegelianismo inglês* iniciou-se em Oxford um poderoso movimento de renovação filosófica, sob o signo do idealismo. Kant e Hegel foram os seus primeiros inspiradores; a sua finalidade, uma restauração dos grandes valores espirituais contra as atitudes negativas do positivismo e do naturalismo, representados pelos nomes de St. Mill, Bain e Spencer.

Stirling e Green aparecem como precursores do movimento. J. H. STIRLING (1820-1909) publicou em 1865 *The Secret of Hegel*, primeiro manifesto do idealismo transcendental na Inglaterra. Em 1889, com as suas lições sôbre *Philosophy and Theology* inaugurou as *Gifford Lectures*, instituição de conferências filosófico-religiosas,

fundada por Lord Gifford e destinadas a uma existência longa e proveitosa.

Tomás Hill GREEN (1836-1882) parte de Kant. Como o fundador do criticismo, e contra o empirismo associacionista modêlo Hume que pulveriza os estados de consciência, proclama a necessidade de um princípio capaz de dar às sensações uma unidade orgânica. A exigência dêste princípio estável e construtor do objeto para explicar a vida de conhecimento, basta, outrossim, para evidenciar a existência de Deus e fundar a ordem moral, refutando, com o empirismo, também o ateísmo e o hedonismo. A influência de Green em Oxford cresceu ràpidamente chegando a suplantar a de St. Mill.

Delineia-se, por esta época, o chamado *segundo movimento de Oxford* (para distinguir do primeiro, chefiado por Pusey e Newman). B. JOWETT (1817-1893), seu iniciador, é um platonizante notável, mas que muito contribuiu para chamar a atenção sôbre a filosofia de Hegel. Ao estudo da religião aplicou-se principalmente E. CAIRD (1835-1908). Nas suas obras mais importantes, *The evolution of Religion* (1893) e *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (1904) distingue três fases no desenvolvimento da religião: a da religião *objetiva,* ou dos povos selvagens que fazem de Deus um objeto entre os outros objetos; a da religião *subjetiva,* ou dos budistas, judeus e estóicos, que encontram Deus na própria alma, mas em oposição ao mundo; finalmente a da religião *absoluta,* em que Deus *transcendente,* se manifesta no mundo, mas dêle se distingue. O cristianismo é a expressão perfeita desta religião absoluta em que se depura o conceito da divindade e se define melhor a comunhão dos homens com o Absoluto.

Também a desenvolver a filosofia religiosa do hegelianismo dedicou-se JOÃO CAIRD (1820-1898), irmão mais velho do precedente. (*An Introduction to the Philosophy of Religion,* 1880; *The fundamental Ideas of Christianity,* 1899). Nesta corrente de idéias deve colocar-se também WALLACE (1843-1897), que se esforça mais que os precedentes por determinar (*Lectures and Essays on natural Theology and Ethics,* 1898) as relações entre a teologia natural e a revelada.

Com F. H. BRADLEY (1846-1924) entra o idealismo inglês na sua corrente mais original e importante (*The Principles of Logic,* 1883, 1922; *Appearance and Reality,* 1893, 1930; *Essays on Truth and Reality,* 1914). A realidade define-se pela experiência absoluta, universal, de que a consciência humana, experiência finita, é simples participação. A nossa experiência só atinge os fenômenos e está condicionada pelas categorias de espaço, tempo, substância, causa etc. que envolvem contradição e são insuficientes para definir a realidade absoluta, só atingível pelo contato direto. Nela se resolvem tôdas as antinomias do mundo das aparências, simples fragmentos de uma totalidade abraçada pela experiência integral. Nesta atmosfera impregnada de idealismo movem-se ainda B. BOSANQUET (1848-1923), professor em St. Andrews (*Logic,* 1888; *Value and Destiny of the*

Individual, 1913; *What Religion is*, 1920); Mc TAGGART (1866-1925) professor em Cambridge, que tenta conciliar o pluralismo com as exigências monistas da dialética hegeliana (*The Nature of existence*, 1921-1927); A. SETH PRINGLE PATTISON (1856-1931) (*Hegelianism and Personnality*, 1887; *The Idea of God*, 1917; *The Idea of Immortality*, 1922; *Studies in the Philosophy of Religions*, 1930) professor em St. Andrews (1891-1919).

Nos *Estados Unidos*, para onde também irradiou o movimento, o seu principal representante é JOSIAH ROYCE (1855-1916) que, sob a influência da mentalidade americana, tenta conciliar a mistica do social com a autonomia inalienável dos indivíduos, monismo idealista e pluralismo experimental. (*The Spirit of modern Philosophy*, 1896; *The Conception of God*, 1897; *The World and the Individual*, 1900-1902).

BIBLIOGRAFIA

H. HALDAR, *Neo-Hegelianism*, London, 1927; — N. ABBAGNANO, *Il nuovo idealismo inglese e americano*, Napoli, 1927; — J. H. MUIRHEAD, *The Platonic tradition in anglo-saxon philosophy*, London, 1931; — M. NÉDONCELLE, *La Philosophie Religieuse en Grande-Bretagne, de 1850 à nos jours, Paris*, 1934; além da obra fundamental, já citada, de R. METZ, t. I, 217-442.

201. *Conclusão* — O idealismo, como se acaba de ver, constitui uma das manifestações mais poderosas do pensamento contemporâneo. Surgiu, como uma reação, sob muitos aspectos salutar contra as filosofias negativas do meado do século XIX. Materialismo, empirismo, positivismo e agnosticismo não passam hoje, nas altas esferas do pensamento, de anacronismos sem valor (248). A afirmação do primado do espírito, a restauração da metafísica, uma concepção elevada da dignidade humana, a estima cada vez mais crescente das questões morais e estéticas, sociais e religiosas, apresentam-se como conquista parcial da reação idealista. Infelizmente, como solução integral do problema filosófico o idealismo é inaceitável. A variedade de formas de que se vai revestindo já é um indício da dificuldade visceral de reduzir todo o ser ao puro pensamento. A multiplicidade das consciências individuais e o realismo da ciência manifestado pelo choque da experiência que resiste à espontaneidade pura do espírito são objeções invencíveis, contra as quais, umas após outras, se vão quebrando tôdas as tentativas de identificação entre pensamento e realidade na imanência absoluta da atividade cognoscitiva.

(248) "Nous sommes par surcroît debarrassés des systèmes du monde prétendument scientifiques — demi-science de vulgarisateurs et demi-philosophie de faux philosophes — à la manière de Haeckel par exemple. Le matérialisme ou le monisme ambigu s'écroulent, ou ne comptent plus comme doctrines sérieuses". D. PARODI, *La Philosophie contemporaine en France*², Paris, Alcan, 1920, p. 462.

CAPÍTULO III

A FENOMENOLOGIA

202. Com o nome antigo de *fenomenologia* ao qual se emprestou uma nova significação (249) surgiu em fins do século passado e desenvolveu-se poderosamente a mais forte e original corrente do pensamento alemão contemporâneo.

Aplanaram-lhe o leito os estudos do neo-aristotélico Francisco BRENTANO (1838-1917), professor em Würzburgo e Viena, que insistiu, em seus trabalhos, sôbre a diferença essencial entre o valor lógico de um pensamento e a sua gênese psicológica.

O verdadeiro fundador da escola, porém, é Ed. HUSSERL 1859-1938), discípulo de Brentano, prof. em Gottinga e depois em Friburgo, de Baden. Na sua obra capital sôbre lógica (*Logische Untersuchungen,* 1900, completada e revista pelo trabalho mais recente, *Formale und Transzendentale Logik,* 1929) toma atitude decidida contra o psicologismo e o kantismo. Cumpre distinguir no conhecimento o elemento psíquico: tendência para... direção para... (*intentio,* no sentido escolástico) do seu objeto, de que se ocupa a lógica. As leis psicológicas, vagas e imprecisas, são de natureza experimental e indutiva; as lógicas são necessárias, precisas e normativas. A lógica tem, pois, o seu objeto próprio — as essências e formas universais; sua existência independe da psicologia; é uma ciência formal que prescinde da realidade (objeto da metafísica) e estabelece relações necessárias *a priori.* Com esta reivindicação prepara-se o caminho à *fenomenologia,* que permitirá elevar a filosofia à verdadeira categoria de ciência, como a matemática. A fenomenologia é uma ciência "*eidética*", isto é, que se ocupa das "*essências*", quase no sentido das *idéias*" platônicas. Seu método é a intuição "*eidética*" (*Wesenschau*) que permite apreender o abstrato no concreto,

---

(249) Empregada por Hegel, Kant, Hamilton e Hartmann, a palavra fenomenologia significava apenas "o estudo descrito de um conjunto de fenômenos ou aparências, tais quais se manifestam no tempo e no espaço, por oposição às suas leis abstratas e fixas, às realidades trancendentes de que são manifestação; ou à crítica normativa de sua legitimidade". LALANDE. *Vocabulaire de la Philosophie.* No significado novo que lhe dá, Husserl, "ne cherche pas à décrire des faits empiriques, tels qu'en pourrait comprendre une psychologie, humaine ou animale; il cherche à atteindre *l'essence* de certaines opérations de conscience, les nécessités idéales inhérentes à la perception, à l'acte de signifier ou de juger. Il s'applique a démêler dans ces événements, dans la représentation par exemple, les acts en vertu desquels quelque chose est posée dans la conscience et d'autre par *l'intention,* au sens scolastique du terme, par laquelle ces positions se réalisent, se singularisent dans des états particuliers. V. DELBOS, *Husserl, sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure,* Revue de métaphysique et de morale, Sep. 1911, p. 697. Mais breve e talvez mais claramente: fenomenologia é o método de apreender e dizer os fenômenos. E fenômeno, no novo sistema, equivale não à "aparência" (Erscheinung) nem à "ilusão" (Schein), mas à realidade que "se manifesta por si mesma, ao "ser em si".

a essência do som no som atualmente percebido; um análogo da "dialética platônica" que elevava o espírito à contemplação das "idéias". Podem, portanto, classificar-se as ciências em dois grupos: ciências eidéticas (*Wesenswissenschaften*) que encerram verdades necessárias (verdades de razão, de Leibniz) e ciências de fatos (*Tatsachenwissenschaften*) que têm por objeto as verdades contingentes (verdades de fato, de Leibniz).

Como se vê, após a influência desnorteadora de Kant, Husserl descobriu de novo algumas das linhas mestras da teoria peripatético-escolástica do conhecimento.

Quase simultâneamente e de modo independente, A. von Meinong (1853-1921) desenvolvia na Áustria uma teoria semelhante, sob o nome de "teoria do objeto" (*Gegenstandstheorie*). Com diferenças individuais notáveis, no mesmo movimento de idéias podem filiar-se J. Rehmke (n. em 1848), prof. em Greifswald (*Philosophie als Grundwissenschaft*, 1910), Hans Driesch (n. 1867) que defende valorosamente os direitos da metafísica, e O. Külpe (1862-1915) que, na sua grande obra póstuma *Die Realisierung* (1920), expõe um realismo crítico, em que se multiplicam os pontos de contato com o tomismo.

Aplicando aos valores os métodos da fenomenologia, Max SCHELER (1875-1929) constrói uma filosofia moral e religiosa, de notável originalidade. (Obras principais: *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Ethik* (1913-1916); *Vom Umsturz der Werte*, 1919; *Vom Ewigen im Menschen*, 1921). Os valores têm um valor de essência, objetivo, independente do sujeito e de suas oscilações psíquicas. Na diversidade das manifestações conservam uma identidade fundamental. Hieràrquicamente podem distribuir-se em 4 grandes categorias, a última das quais é constituída pelos valores morais e religiosos. A vida moral consiste na realização dêstes valores, em cujo vértice se encontra o "sagrado" e o "divino". Depois de propugnar brilhantemente a existência de um Deus pessoal, contra tôdas as formas de agnosticismo (Spencer, Schleiermacher, Ritschl), inclinou-se, nos seus últimos dias, para a teoria panteísta de um Absoluto em contínuo vir-a-ser.

Com M. HEIDEGGER, (n. em 1889), professor em Friburgo, a escola fenomenológica dá um passo decisivo para diante: da análise das "essências" progride até a afirmação da existência. Entramos na filosofia "existencial" (*Sein und Zeit*, 1927; *Von Wesen des Grundes*, 1929). O problema filosófico fundamental é o do ser como ser; abraça o ser em sua totalidade. Que é o ser? Como podemos atingi-lo? O método empregado é o fenomenológico, que sem dar o conteúdo (Was) da investigação filosófica, indica-lhe o caminho (Wie) a seguir. São as realidades concretas da vida que encerram "os fenômenos" capazes de manifestar o ser. Observando-as, verifica o homem que a resposta à pergunta por êle formulada — que é o ser e por que existe? — êle a encontra em si mesmo: o homem é a "existência";

("Dasein" — "Existenz") (250). Êle existe no mundo e o mundo apresenta-se como um conjunto de meios que têm o homem por fim. Mas se a própria existência se lhe oferece como evidente, a sua origem e o seu fim envolvem-se em trevas impenetráveis (251). "Atirado na existência (die Geworfenheit des Daseins), o homem sente a seu inacabamento essencial e nêle tem a fonte de uma inquietude insanável. "A existência revela-se ao homem como um fardo; por que? ignoramo-lo".

Identificando o ser com o ser finito e enclausurando-se nos limites do contingente, sem ousar ir às últimas conseqüências da *Geworfenheit* do ser finito, a filosofia de Heidegger é, talvez, em nossos dias a expressão mais trágica do homem arrancado às suas relações transcendentais com o Infinito.

Nicolai HARTMANN, (n. em 1882), vem da escola de Marburgo de que é o chefe incontestável. Mas o sucessor de Cohen e Natorp orienta-se francamente para uma metafísica realista e une-se à escola fenomenológica na sua luta contra o idealismo neo-kantiano. Nos seus *Elementos de uma metafísica do conhecimento* (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* 1921, 1935) faz ressaltar como o conhecimento não cria o seu objeto, mas é uma relação entre sêres que preexistem independentemente desta relação. O problema do conhecimento supõe e implica um problema do ser. Ao estudo dêste problema consagra Hartmann a sua obra sôbre *"os fundamentos da ontologia"* (*Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935). É êste talvez o trabalho mais importante e original que nestes últimos tempos se consagrou às mais altas questões da metafísica. Sòlidamente arquitetado, rigoroso e claro, depois de acentuar na introdução a persistência dos problemas ontológicos em todos os sistemas idealistas, relativistas ou céticos, estuda, em quatro partes bem equilibradas, o ser como ser, as relações entre a essência e a existência, o ser real e o ser ideal. N. Hartmann é uma das figuras mais elevadas do pensamento contemporâneo.

K. JASPERS, (n. em 1883), prolonga com mais profundeza e amplidão de vistas as grandes linhas da filosofia existencial de Heidegger. Os seus três volumes sôbre a Filosofia (*Philosophie*) e as conferências recentemente publicadas sob o título de *Razão e Existência* (*Vernunft und Existenz,* 1935) anunciam um pensador de raça em plena maturação do seu sistema.

PETER WUST é um notável filósofo católico que sentiu as influências dos métodos empregados pelos adeptos da filosofia existencial. Colocar-se em face da vida, observar e analisar um dos seus aspectos antinômicos e daí partir em busca de solução do problema dos destinos e mesmo de todo o problema do ser. Na sua obra fundamental

(250) "A filosofia é uma ontologia universal e fenomenológica, partindo da hermenêutica do Homem; como analítica da Existência a filosofia ata a ponta do fio condutor de tôda a questão filosófica ao seu ponto inicial e terminal". *Sein und Zeit,* p. 38.

(251) "A existência pura, o simples fato de existir é manifesto, o donde (Woher) e para onde (Wohin) do ser permanecem ocultos". *Sein und Zeit,* p. 134.

(*Dialektik der Geistes*, 1928) é o problema da inquietude humana, finamente analisada no espírito de cada homem e na evolução histórica das sociedades, que constitui o ponto inicial da investigação filosófica. Ao problema da vida o cristianismo dá sua verdadeira solução, explicando o contraste das nossas grandezas e misérias esclarecendo a razão última da nossa inquietude essencial e abrindo-lhe as perspectivas de uma paz definitiva. Na última de suas obras (*Ungewissheit und Wagnis*, 1937) é a *insegurança* e o *risco*, traços dominantes da psicologia do homem contemporâneo, que são submetidos à finura e profundeza de suas análises e fundamentam as suas conclusões.

BIBLIOGRAFIA

GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930; — LÉVINAS, *La théorie de l'institution dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930; — A. FISCHER, *Die Existenzphilosophie M. Heiddegers*, Leipzig, 1935; — A. DELP, S. J., *Tragische Existenz*, Freib. i. B., 1936; — J. J. PFEIFFER, *Existenzphilosophie Eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, Leipzig, 1934; — B. JANSEN, S. J., *Aufstiege zur Metaphysik*, Freib. in B. 1933; — *La phénoménologie*, Publ. de la Societé thomiste, 1932.

CAPÍTULO IV

FILOSOFIA NEO-ESCOLÁSTICA

203. O trabalho de restauração do pensamento escolástico, brilhantemente iniciado em meados do século XIX, por Liberatore, Taparelli, Kleutgen, Gonzalez, Stöckl e outros, recebeu com o apoio e a orientação de Leão XIII um incremento decisivo. A encíclica *Aeterni Patris* (1879) marca uma data na evolução do pensamento contemporâneo. Daí por diante, o estudo dos grandes mestres da filosofia medieval intensificou-se, a princípio nos grandes centros de alta cultura católica, e mais tarde irradiou também nos meios intelectuais alheios à influência doutrinal da Igreja. Hoje, pela amplitude de sua influência e pela profundidade e variedade de seus trabalhos, a neo-escolástica ocupa um lugar de alto relêvo no panorama geral das idéias.

Os grandes *centros universitários* constituem naturalmente os focos de estudo mais intenso.

Em *Roma,* na *Universidade Gregoriana,* onde vive ainda a memória de Taparelli e Liberatore, não se extinguiu a raça dos grandes mestres que aí ministram o ensino a uma juventude ávida de saber e acorrida de tôdas as regiões do mundo. SCHIFFINI, DE MARIA, REMER, MATTIUSSI, BILLOT e GENY enriqueceram de comentários a filosofia tomista. CH. BOYER sublinha nas suas obras a continuidade de pensamento entre S. Agostinho e S. Tomás.

No *Angelicum,* mantido pelos dominicanos, na geração passada, distinguiram-se ZIGLIARA e LEPIDI, e na atual, HUGON e GARRIGOU-LAGRANGE com as suas publicações profundas sôbre a existência e a natureza de Deus. Das escolas da *Propaganda* passaram à púrpura três cardeais filósofos: SATOLLI, LORENZELLI e LEPICIER, enquanto no *Apollinare,* Monsenhor TALAMO, num estudo histórico muito erudito, defendeu a escolástica da pecha de servilismo em relação a Aristóteles (*L'Aristotelismo della scolastica,* 1873).

Lovaina foi outro grande centro de irradiação renovadora da escolástica. Em 1882, o P. D. MERCIER (1851-1926), o futuro Cardeal de Malines, aos 31 anos de idade inaugurava uma cadeira de filosofia tomista que se devia transformar, em 1894, no *Instituto Superior de Filosofia,* anexo à Universidade. Ministrando o ensino numa língua viva (em Roma, a língua oficial é a latina) e pondo-se em contato vivo com as ciências experimentais, Lovaina havia de exercer uma influência de imenso raio de ação. Como pensador, MERCIER deixou-nos um dos melhores cursos superiores (*Logique, Ontologie,*

Critériologie, Psychologie). Como organizador, formou em redor de si um grupo escolhido de professôres que ampliaram e consolidaram o prestígio do Instituto: THIÉRY, discípulo de Wundt, que se consagrou à psicologia experimental; NYS, discípulo de Ostwald, que se notabilizou pelos seus trabalhos de Cosmologia; M. DE WULF, que nos deu uma história da Filosofia medieval que bem cedo se tornou clássica e da 1.ª edição em 1 vol. à 6.ª em 3 se foi enriquecendo de novos tesouros de erudição. Os trabalhos desta primeira geração são atualmente continuados por NOEL (problemas epistemológicos), BALTAZAR (metafísica), MICHOTTE (psic. experim.) e A. MANSION (hist. da filosofia), cujas obras são universalmente conhecidas.

Em *Paris*, Mgr. D'HULST (1841-1896), reitor do Instituto Católico, foi a alma do movimento renovador. Pelo vigor e limpidez do pensamento, pela distinção aristocrática da forma, pela fôrça radiante do seu prestígio pessoal, pôde empreender com êxito a delicada emprêsa de restauração do pensamento escolástico. Os colaboradores multiplicaram-se ao seu lado. DE BROGLIE (1834-1895), antigo politécnico e oficial de Marinha, com os seus 2 poderosos volumes sôbre o *Positivisme et la science expérimentale*, contribuiu valorosamente para apressar a decadência irremediável do sistema de Comte. PEILLAUBE, que fundou e dirigiu por muitos anos a *Revue de Philosophie*, deixou entre outros um estudo de valor sôbre *Les Images*. CL. PIAT, aristotélico com influências biranianas, escreveu sôbre *L'Idée* (1896), *La liberté* (1894-95), *La Personne humaine* (1897), *La destinée de l'homme* (1897) e dirigiu a biblioteca *"Les grands philosophes"*, publicada por Alcan e à qual êle mesmo deu 4 das suas melhores monografias sôbre *Sócrates, Platão, Aristóteles* e *Leibniz*.

Mais nova que suas irmãs da Bélgica e da França, surgiu, em 1921, a Universidade Católica de *Milão*, reconhecida pelo Estado em 1924. Agostinho GEMELLI, médico, socialista, convertido ao catolicismo, franciscano, seu reitor desde a fundação, transformou-a num foco de alta cultura filosófica. Enquanto Roma conserva o seu caráter internacional, Milão é o baluarte da neo-escolástica italiana em contato vivo com as correntes idealistas de Croce e Gentile. OLGIATI, MASNOVO, CIOCCHETTI, CASOTTI, ZAMBONI, CORDOVANI, U. PADOVANI são os propulsores mais conhecidos de uma atividade científica séria e poderosa.

As jovens Universidades *Canadenses* de Toronto e Ottawa fundaram há pouco os seus *"Institutes of mediaeval studies"*, dirigidos respectivamente por E. GILSON e CHENU. Em Washington, a *Catholic University of America* tem sido, desde as suas origens, uma operária incansável na renovação dos estudos tomistas. Conviria ainda lembrar outros focos universitários, como Friburgo da Suíça, Lião, Nimega, e, ao lado dêles, os seminários maiores e centros de estudos superiores das grandes Ordens religiosas, de tão intensa atividade intelectual. Descer aqui a pormenores fôra, porém, tarefa interminável. O trabalho de restauração do pensamento medieval, as-

sim tão amplamente empreendido, orientou-se em duas direções: histórica e especulativa.

204. *Restauração histórica* — Os dois séculos que se seguiram ao Renascimento foram de uma ignorância quase completa da história filosófica da idade do meio. Nos primeiros quartéis do século XIX, com orientação vária, começaram a aparecer aqui e ali alguns estudos esparsos. Em França, V. COUSIN publica as obras de Abelardo; REMUSAT (*S. Anselmo*, 1854) e Ch. JOURDAIN (*La Philosophie de St. Thomas d'Aquin*, 1858) dão-nos monografias de certo valor; X. ROUSSELOT (*Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*, 1840--42) e R. HAURÉAU (*Hist. de la Phil. Scolastique*, 1872-80) tentam sínteses mais compreensivas. Na Alemanha, as obras de K. WERNER (*Der hl. Thomas V. Aquin*, 3 vols., 1858, e *Franz Suarez*, 1861) e de A. STÖCKL (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1864-66) já preludiam e aceleram o grande movimento de estudos históricos que, a começar do último quartel do séc. XIX, se irá avolumando até aos nossos dias.

Pouco a pouco vão ressuscitando e vindo à luz da publicidade inúmeros manuscritos que jaziam nos velhos arquivos. Surgem, uns sôbre outros, nomes de pensadores desconhecidos. Os grandes mestres são recolocados no seu ambiente histórico e a esta luz melhor estudadas e compreendidas as suas doutrinas. Aos olhos da crítica a Idade Média vai aparecendo, em sua verdadeira fisionomia, como uma das épocas de maior atividade do pensamento humano.

Os principais pioneiros dêste grande empreendimento encontram-se principalmente na França, na Bélgica, na Alemanha e na Itália. Lembremos, entre muitos outros, os nomes de CHENU, O.P., THÉRY, O. P., PELZER, GLORIEUX, e, sôbre todos, E. GILSON, diretor da escola de Altos Estudos na Sorbona, modêlo de exatidão e clareza na reconstrução histórica dos sistemas e das idéias. Alguns de seus trabalhos sôbre o tomismo, o augustinismo e o espírito da filosofia medieval já se tornaram clássicos no gênero. Na Alemanha avultam os nomes de Cl. BAEUMKER e GRABMANN, professôres na Universidade de Munich, BAUMGARTNER, na de Breslau, DENIFLE, O. P., PELSTER, S.J., e, sobretudo, FRANCISCO EHRLE, S.J., bibliotecário da Vaticana e mais tarde Cardeal, que traçou aos eruditos de todo o mundo um plano de estudo e publicação de todos os manuscritos da escolástica medieval (252).

Os resultados dêste imenso labor de investigação e de crítica não se fizeram esperar.

São *coleções* magníficas de textos e estudos, que constituem hoje repositórios indispensáveis para o conhecimento do pensar medieval. Lembremos as *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und*

(252) O primeiro plano foi aventado em 1883 num artigo *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik* publicado no *Zeitschrift für kath. Theologie* VII (1883) 1-161. 40 anos mais tarde, com os tesouros aumentados de uma erudição e uma experiência de arquivos rara, escrevia Ehrle as *Nuove proposte per lo studio dei manoscriti della Scolastica medievale*, no *Gregorianum*, t. III (1922), 150-218.

Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, fundada por Cl. BAEUMKER e *v.* HERTLING em 1891; a *Bibliothèque thomiste,* publicada sob a direção de MANDONNET, O.P., *Les Philosophes Belges* da Universidade de Lovaina, sob a direção de M. DE WULF; *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge,* dirigidos por E. Gilson e G. Théry, O.P.

São *edições críticas* dos grandes mestres da filosofia escolástica. Em 1880, por vontade de Leão XIII, os dominicanos iniciaram uma grande edição de S. Tomás e vão continuando até hoje a árdua tarefa! Se os primeiros volumes deixam, talvez, algo a desejar às exigências críticas, os que se lhes seguiram satisfazem inteiramente. Os franciscanos de Quaracchi (perto de Florença) já nos deram uma magnífica edição de S. Boaventura e obras de Mateus de Aquasparta, Pedro Olivi, Ricardo de Mediavila e Alex. de Hales. Quando teremos um Scoto autêntico?

São *monografias* minuciosas que vão reconstruindo a vida e o pensamento, nas suas fontes e nas suas influências, das figuras mais salientes da filosofia medieval. Sem insistir nos numerosos estudos de conjunto sôbre S. Tomás (SERTILLANGES, 1910; GRABMANN, WEBERT, 1934; DE BRUYN, 1928; H. MEYER, 1938; J. AMEAL, 1938 etc.) lembremos o *S. Boaventura,* de GILSON; o *Scoto Erigena,* 1933, de CAPPUYNS; o *Ricardo de Middletown,* 1925, de HOCEDEZ; o *Siger de Brabante,* 1911, de MANDONNET; o *S. Anselmo,* 1936, de R. ALLERS; o *Henrique de Gand,* 1938, de J. PAULUS.

São *revistas* cada vez mais numerosas e bem redigidas que ventilam tôdas as questões filosóficas nos seus variados aspectos históricos e críticos. Mencionemos algumas. Em língua francesa, a *Revue de Philosophie* fundada por PEILLAUBE, em 1900. órgão do Instituto Católico de Paris; a *Revue de Philosophie Néo-Scolastique,* fundada por Mercier (1894), órgão dos estudos filosóficos da Universidade de Lovaina; a *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques* (1907), dirigida pelos Dominicanos de Saulchoir, notável pelos seus boletins e resenhas bibliográficas especializadas; a *Revue Thomiste,* publicada desde 1893 pelos dominicanos de S. Maximin; *Les Archives de Philosophie,* fundados pelos jesuítas em 1923. Os alemães não são menos ricos em publicações periódicas. Já em 1888 GUTBERLET fundava o *Philosophisches Jahrbuch,* que conta meio século de existência. Os dominicanos de Friburgo da Suíca publicam o *Divus Thomas* e os jesuítas de Munich desde 1926 o *Scholastik.* A Universidade de Milão tem desde 1909 a sua *Rivista de Filosofia Neo-Scolastica.* Em Roma publicam-se o *Gregorianum* (1920), o *Angelicum* (1925) e o *Antonianum* (1925). A Espanha tem a sua *Ciencia tomista* (1910) e o *Criterio* (1925) em catalão. Nos Estados Unidos, desde 1924, publica-se *The new Scholasticism.*

Nenhuma corrente filosófica contemporânea dispõe de uma rêde de publicações periódicas que atestem tanta vitalidade e amplitude de influências.

Reconstrução doutrinária. É naturalmente a parte mais interessante. A atividade literária, porém, neste campo tem sido tão intensa e vai multiplicando com tanta rapidez os trabalhos de valor nas diferentes direções do pensamento filosófico que nos devemos aqui restringir apenas a resumos e indicações muito incompletas.

A. No domínio *didático* já se não contam os textos e manuais de mole desigual, que facilitam uma primeira iniciação no pensamento da escolástica.

Em *latim,* podem lembrar-se os cursos de CORNOLDI, S.J., SCHIFFINI, S.J., VAN DER AA., S.J., LAHOUSSE, S.J., URRABURU, S.J., DE MARIA, S.J., REMER, S.J., DE MANDATO, S.J., DONAT, S.J., BOYER, S.J., ZIGLIARA, O. P., LEPIDI, O. P., LOTTINI, O. P., GREDT, O. S. B., REINSTADLER, WILLEMS, MAQUART, o *Cursus Lacensis* Maior de T. PESCH, S.J., HONTHEIM, S.J., Th. MEYER, S.J., e o *Cursus ad usum scholarum* de C. FRICK, S.J., H. HAAN, S.J., BOEDDER, S.J., CATHREIN, S.J.

Em *francês,* são mais conhecidos, o grande *Cours de philosophie,* 12 vols., de Lovaina, escrito por MERCIER, NYS, DE WULFF, e o *Traité élémentaire,* resumo do anterior em 2 vols. e os textos de LAHR, S.J., SORTAIS, S.J., CASTELEIN, S.J., FARGES-BARBEDETTE, FOULQUIÉ, MARITAIN, (apenas iniciado).

Em *alemão:* STÖCKL, GUTBERLET, LEHMEN, S. J., HAGEMANN, GRIMISCH, O.S.B.

Em *inglês:* a *Stonyhurst series philosophical,* de John RICKABY, Joseph RICKABY, S.J., KLARKE, S.J., MAHER, S.J., JOYCE, S.J., WALKER, S.J.,

Em *italiano,* ROSSIGNOLI; em *espanhol,* MENDIVE, S.J., em *português* SINIBALDI (253).

B. Ao renascer no século XIX, a escolástica devia naturalmente encontrar-se com a filosofia moderna em suas múltiplas orientações. Impunha-se um trabalho de confronto e de crítica que permitisse a assimilação dos bons elementos e a discussão profunda dos pontos de divergência irredutível. Ante esta tarefa delicada não recuaram os neo-escolásticos e os seus estudos, neste campo histórico-crítico, são hoje numerosos e dos mais instrutivos. St. VON DUNIN BORKOWSKI, S.J., deu-nos a obra mais completa que hoje possuímos sôbre Spinosa (4 vols.). Sôbre Kant escreveram SENTROUL, MATTIUSSI, DE HOVE. Estudos de Comte e do positivismo empreenderam GRUBER, DEFOURNY, DE BROGLIE. Spencer foi vitoriosamente criticado por LAMINNE e HALLEUX. O monismo materialista de Haeckel teve em T. PESCH (254), C. GUTBERLET, J. GERARD e SANTANNA, adversários de primeiro valor. Com as grandes correntes filosóficas contemporâneas o contato é ainda mais vivo e mais empolgante o terçar de armas.

(253) O número de edições de muitos dêstes livros de texto dá um critério quantitativo que permite avaliar a difusão da filosofia escolástica em nossos dias. O trabalho de Lahr já atingiu a 25.ª edição, o de Farges-Barbedette a 16.ª na versão francesa e 68.ª na latina.

(254) Da sua obra fundamental "Os grandes enigmas do Universo" ("Die grossen Welträtsel) confessa o insuspeito *Oesterreich,* que "é uma das mais importantes contribuições para a filosofia natural dos fins do séc. XIX", em F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* t. VI, 12, Berlin, 1923, p. 632.

Estudos vigorosos do idealismo têm publicado ETCHEVERRY, VERNEAUX, JOLIVET e a escola de Milão. Bergson encontrou em FARGES, MARITAIN, J. de TONQUEDEC, RIDEAU e PENIDO críticos, severos ou benévolos, mas sempre corteses e perspicazes.

C. Outros pensadores dedicam-se ao desenvolvimento especializado de alguns setores da filosofia ou às suas repercussões no domínio de ciências fronteiriças. Assim, à *estética* consagraram estudos de valor GUTMANN, S.J., e JUNGMANN, *S.J.*; à *pedagogia*, EGGERSDORFER, SCHRÖTELER, M. CASOTTI, M. ETTLINGER, DE HOVRE, e, sobretudo, O. WILLMANN, que na sua *Didaktik als Bildungslehre* deixou uma das obras clássicas de pedagogia; à *psicologia científica*, J. DE LA VAISSIÈRE, S.J., LINDWORSKY, S.J., e, sobretudo, J. FRÖBES, S.J., cujo *Tratado de Psicologia experimental* (*Lehrbuch der experimentellen Psychologie*) em 2 vols. é tida, por Oesterreich, como "uma obra excelente, que abrange tôda a Psicologia e dá muito mais do que promete o seu título" (255); à *filosofia religiosa* PRZYWARA e B. JANSEN, WUNDERLE, PINARD DE LA BOULLAYE, P. ORTEGAT, STRAUBINGER; à *filosofia da história* SAWICKI; às *ciências jurídicas e sociais*, DEPLOIGE, DEFOURNY, DELOS, RENARD, V. CATHREIN, H. PESCH com a sua Economia política fundamental (*Nationalökonomie*, 5 vols.).

D. Na *orientação doutrinária* seguida nem todos os neo-escolásticos entendem do mesmo modo a restauração do pensamento medieval. Há um patrimônio comum de teses que constituem o núcleo essencial de todo tomismo. Rejeitá-las fôra colocar-se fora do pensamento de S. Tomás. A margem, porém, destas teses fundamentais, nervosamente sintetizadas por SERTILLANGES (*Les grandes thèses de la philosophie thomiste*) outras há, tidas por alguns como essenciais, mas por outros criticadas como acessórias, ou discutíveis ou inaceitáveis. Sôbre estas multiplicam-se as divergências. Descurando diferenças individuais menos importantes podem distinguir-se três direções caracterizadas.

Os mais conservadores batem-se por uma restauração literal do que se lhes afigura o pensamento tomista, íntegro, coerente, indivisível. A missão da escolástica contemporânea é repensar o sistema de S. Tomás como êle o elaborou no século XIII e o comentaram os seus discípulos mais fiéis, Cajetano, João de S. Tomás, Silvestre de Ferrara. "Ressalvadas as devidas proporções, acontece com o gênio de S. Tomás e de sua obra, o que se dá com os órgãos diretos da revelação nas coisas de fé. A perfeição não consiste em afastar-se dêles como se à medida que se sucedem as gerações se pudesse "achar" melhor. Consiste ao invés em manter-se perto dêles e sob a sua dependência do modo mais imediato e mais adequado possível. São êles que subministram "o dado", fora do qual e contra o qual não

(255) T. K. OESTERREICH, em F. Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. IV, 12, Berlin, 1923, p. 643. A seguir frisa ainda: "Obra notável pela riqueza da erudição e apresentação do estado mais recente das investigações. Com razão também foi incluído o estudo dos estados patológicos. E' a primeira vez que assim se procede num Tratado geral de psicologia".

pode haver vida para a inteligência" (256). Sem subscrever, talvez, nesta forma radical, ao manifesto do P. PÈGUES, O.P., na ambiência dêste espírito movem-se, entre outros, DEL PRADO, O.P., GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., MARITAIN, BILLOT, S.J., MATTIUSSI, S.J., e de TONQUÉDEC, S.J.

O grupo dos *progressistas* julga que o contato com as conquistas da ciência experimental poderá inspirar renovações úteis ou impor revisão de posições antigas. Parece-lhes ainda que na própria evolução histórica da escolástica posterior ao século XIII há ainda algo que respigar. Scoto e Suarez não pensaram em vão. As relações entre a essência e a existência, o princípio de individuação, o conhecimento intelectual do indivíduo seriam questões abertas a progressos possíveis. É a orientação preconizada na Alemanha por GUTBERLET, MAUSBACH, pelo *Cursys Lacensis* e na França entre outros por DESCOQS, S.J., que na sua *Theologie Naturalis*, 3 vols., nos deu, pela amplitude da informação e pela sinceridade da crítica, o mais completo tratado que atualmente possuímos sôbre o conhecimento natural de Deus.

Há ainda uma ala de neotomistas que, em face da filosofia moderna, pensa dever assumir uma atitude menos polêmica e mais compreensiva. Nem tudo é para rejeitar depois de Descartes. A fidelidade, não tanto à letra quanto ao espírito de S. Tomaz impõe o dever de repensar as questões modernas em função de sua problemática atual. Importa prolongar as linhas do pensamento tomista numa fidelidade que não seja repetição simples, mas assimilação orgânica e vital, isto é, progressiva e adaptada a exigências novas e iniludíveis do pensamento humano em marcha. Nesta diretriz movem-se SERTILLANGES, ROUSSELOT e MARÉCHAL. SERTILLANGES, O.P., combate uma interpretação demasiado conceptualista da filosofia de S. Tomás; propõe uma concenção da analogia que lhe parece defender melhor a transcendência divina contra qualquer forma de antropomorfismo. Sua exposicão do tomismo é mais acessível aos que viveram em contato com a filosofia moderna. Na elegância de uma forma impecável, revela um espírito de raro vigor metafísico.

Pedro ROUSSELOT, S.J. (1875-1915), roubado, por uma bala alemã, em pleno vigor dos anos, à ciência e à filosofia, esforca-se por salientar o caráter dinâmico da inteligência e as suas relacões com a verdade e o bem identificados no Absoluto. Porque faculdade do ser a inteligência é a faculdade do divino. Nas poucas páginas de seu único livro, *L'intellectualisme de S. Thomas* "brilha uma fôrça de pensamento que faz dêle um livro de mestre e uma das introduções mais penetrantes ao estudo da filosofia escolástica" (257).

J. MARÉCHAL, S.J., "a primeira cabeça metafísica dos nossos dias", no dizer de De Wulf, continua na senda aberta pelo P. Rousselot e

(256) PÈGUES, O. P., *Initiation thomiste*, p. 851, 852.
(257) L. DE GRANDMAISON, na Notícia biográfica que precede a 3.ª edição de *L'Intellectualisme de S. Thomas*, Paris, 1930, p. XVII. A 1.ª edição dêste livro, coroado pela Academia francesa, é de 1908.

esforça-se por resolver com espírito tomista o problema do conhecimento, nos têrmos em que o colocou a filosofia transcendental de Kant sem cair na agnosticismo. Na sua teoria crítica do juízo conclui que a afirmação metafísica do Absoluto é uma condição *a priori* da objetividade de qualquer afirmação humana. A nova teoria vai despertar também repercussões profundas no problema sôbre todos delicado, das relações entre o natural e o sobrenatural.

Se estas novas tentativas têm aceso discussões muito vivas e impõem talvez mais de uma reserva, não há negar que, no seu conjunto, apresentam a solidez de raciocínio e a penetração de análise dos pensadores de raça (258). O *St. Thomas d'Aquin* (1810), de Sertillanges, *L'intellectualisme de S. Thomas* (1908), de Pierre Rousselot, e *Le point de départ de la métaphysique* (1923-1926), de Maréchal, contam-se com justiça entre as melhores obras filosóficas do primeiro quartel do século XX.

Na Alemanha, J. GEYSER e E. PRZYWARA, S.J., assinalam-se também pelo vigor e originalidade do pensamento (259).

Esta variedade de doutrinas atesta o vigor e a vitalidade da renovação escolástica. A inteligência humana não progride nem se enriquece senão no contraste das discussões. "O pensamento filosófico, escreveu MERCIER, não é obra terminada, senão viva como o espírito que a concebe. Não é uma espécie de múmia amortalhada num túmulo em tôrno do qual devemos montar guarda; é um organismo sempre jovem, sempre em atividade e que o esfôrço pessoal deve entreter e alimentar para assegurar-lhe o crescimento contínuo". E a Igreja que deseja *vetera novis augere* concita os seus filhos "a esta emulação honesta na legítima liberdade, condição do progresso dos estudos" (260).

BIBLIOGRAFIA

SIRO CONTRI, *La filosofia scolastica in Italia nell'ora presente*, Bologna, 1931; — A. GEMELLI, *Il mio contributo alla Filosofia neo-scolastica*, Milano, 1932; — J. S. ZYBURA, *Present day thinkers and the new Scholasticism*, *Saint Louis and London*, 1926; — *Indirizzi e conquiste della filosofia Neo-Scolastica italiana*. Publicazione a cura della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1934.

---

(258) Pedro DESCOQS, que critica vivamente a teoria do P. Maréchal, folga em acentuar que "son ouvrage doit être rangé parmi les cinq ou six grands livres de philosophie qui ont été écrits en langue française depuis un demi-siècle et qui marqueront dans l'histoire de la pensée humaine. P. DESCOQS, *Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, Paris Beauchesne, 1932, p. 63.

(259) Sôbre as idéias de Przywara podem consultar-se: A. FAVRE. *La philosophie de Przywara, métaphysique de créature, na Revue Néoscolastique de Philosophie*, Mai, 1934; A. HAYEN, *Analogia entis, méthode et epistémologie du P. Przywara*. na mesma rev., 1934; ALEX. MARC. *Principe et méthode de la métaphysique, en Archives de Philosophie*. t. XI (1934-35) [(303)] - [(328)].

(260) Pio XI, na Encíclica *Studiorum ducem* de 29 de Junho de 1923. E pouco adiante depois de citar o cânon 1366, § 2, que prescreve a fidelidade a S. Tomas, acrescenta: "Atenham-se a esta regra de modo que possam verdadeiramente chamá-lo mestre. Não exijam, porém, uns dos outros, mais do que de todos exige a Igreja, mãe e mestra de todos. Nas questões, em que os autores católicos mais autorizados se dividem em opiniões contrárias, cada qual será livre de seguir a que lhe parece mais verossímil".

PARTE VII

Quinta época - A filosofia no Brasil

(Séc. XIX — XX)

205. A FILOSOFIA NO BRASIL — "Não há domínio algum da atividade intelectual em que o espírito brasileiro se mostre tão acanhado, tão frívolo e infecundo como no domínio filosófico" (261).

Fora o tom acrimonioso da frase, desta vez Tobias tem razão. Erra, porém, quando, pretendendo indicar a causa do fato, o atribui a defeito natural das inteligências brasileiras. "O Brasil não tem cabeça filosófica" (262). Mais acertado andou Farias Brito lançando o triste e incontestável fato à conta das verduras de nossa mocidade. "Uma civilização que começa não pode competir com civilizações já amadurecidas na luta... Para a elaboração de grandes construções filosóficas, originais e fecundas, é indispensável o concurso do tempo" (263).

O concurso do tempo e a colaboração e o esfôrço do homem. E, neste ponto, é pouco, é quase nada o que temos feito. O estudo e o ensino da filosofia têm sido, entre nós, descurados e tratados quase sempre com supremo descaso. Faculdades e Institutos Superiores de estudos filosóficos, como se encontram em tôdas as nações cultas do velho continente, só agora os começa a conhecer o Brasil (264). Nos tempos mais auspiciosos para o ensino, não passou a filosofia de simples preparatório. Aos 15 ou 16 anos, nossos jovens folheavam, de afogadilho, um compêndio que os habilitasse a passar de qualquer modo no exame de uma disciplina que a maior parte dêles tinha na conta do luxo dispensável.

É a esta falta de estudos metódicos e profundos, feitos sob a direção de mestres abalizados, que atribuímos principalmente a inferioridade da cultura filosófica, no Brasil. As nossas inteligências não falece perspicácia nem vigor para sondar a natureza das coisas e perscrutar as causas supremas do ser. Não fôramos homens racionais e cultos se a tanto não chegáramos. Mas que estímulo há aí para excitar, a seu tempo, essas vocações latentes de filósofos? Que formação fundamental se subministra às inteligências para dispô-las ao estudo dos graves problemas do pensamento que virão, mais tarde, preocupar o homem maduro? Nessa idade, nossos pensadores desapercebidos de noções fundamentais mas solicitados pela curiosidade nativa do espírito e excitados pela leitura de obras estrangeiras, fazem-se autodidatas. Ora, o autodidata, salvo raríssimas exceções, não se submete às exigências de um estudo metódico, de uma

(261) Tobias Barreto, *Questões vigentes*, p. 237.
(262) Id. *ibidem*, p. 240.
(263) Farias Brito, *A filosofia moderna*, 2.ª parte da *Finalidade do mundo*, p. 307.
(264) Nestes últimos tempos ensaiaram-se algumas tentativas neste gênero. Já possuimos duas Pontifícias Universidades Católicas, a saber a do Rio de Janeiro e a de S. Paulo e um início promissor de faculdades de Filosofia no Paraná, Rio Grande do Sul, em Minas Gerais além da Faculdade Nacional de Filosofia do Rio e das Faculdades instituídas pelos governos estaduais, algumas das quais já produzem frutos bastante satisfatórios.

disciplina regular na aquisição progressiva dos conhecimentos. Atira-se afoitamente às primeiras leituras que lhe vêm às mãos ou lhe atraem as preferências. Amontoa assim conhecimentos desconexos, amalgama sistemas encontrados, baralha idéias heterogêneas e, por fim, confundindo erudição com ciência, acaba por convencer-se de que é profundo filósofo porque leu muitas filosofias.

É o primeiro inconveniente da falta de organização do ensino filosófico entre nós. O outro é não preparar um meio intelectual, um ambiente culto e elevado, ao nível das grandes questões do pensamento. Quem já não ouviu de lábios doutos lamentos assim: Êstes estudos não interessam aos brasileiros! No princípio ainda de sua carreira filosófica, já Farias Brito escrevia: "Sinto-me até certo ponto esgotado e sem fôrças, e sem apoio nem estímulo nem consciência mesmo da utilidade do meu esfôrço" (265). Apoio? Estímulo? E como encontrá-los num público, que, em sua quase totalidade, se desinteressa dos estudos abstratos e dêles se desinteressa porque não os pode seguir com inteligência e amor?

Tais são, a nosso ver, as causas mais importantes do atraso da filosofia no Brasil: autodidaxia de quantos entre nós se ocupam de assuntos filosóficos, descuriosidade geral dos problemas de ordem especulativa; causas essas, redutíveis, por sua vez, à deficiência dum ensino sério e metódico das disciplinas filosóficas.

CARACTERES GERAIS — DIVISÃO — O que para logo se nota na generalidade dos escritos filosóficos brasileiros é a falta de originalidade. Não podemos ainda pleitear, como as grandes nações civilizadas, certa autonomia de pensamento. De novo e de nosso, bem pouco e bem mesquinho é o que podemos reclamar. Refletimos, mais ou menos passivamente, idéias alheias; navegamos lentamente e a reboque nas grandes esteiras abertas por outros navegantes; reproduzimos, na arena filosófica, lutas estranhas e nelas combatemos com armas emprestadas. Não há, por isso, entre os pensadores que aqui se sucedem, continuação lógica de idéias nem filiação genética de sistemas. Não temos escolas, não temos iniciadores que houvessem suscitado, ou por seqüência de evolução ou por contraste de reação, continuadores ou opositores.

Sendo assim, classificaremos os nossos escritores de filosofia em simples *correntes filosóficas*, idênticas às que estudamos na Europa, durante o século XIX: a) *Corrente espiritualista;* b) *Corrente positivista;* c) *Corrente materialista e evolucionista.* Farias Brito será objeto de um estudo à parte (266).

(265) FARIAS BRITO, *A Filosofia moderna*, p. 263.

(266) Quase nada encontramos feito acêrca da história da filosofia no Brasil. Neste gênero só conhecemos o livrinho de Sílvio Romero, a *Filosofia no Brasil*, publicado em 1878 e contendo o estudo de 10 autores (Mont'Alverne, Ferreira França, Domingos de Magalhães, Patrício Muniz, Soriano de Sousa, Pedro Américo, Visconde do Rio Grande, Guedes Cabral, Pereira Barreto e Tobias Barreto). Além de necessàriamente incompleto, pela data em que foi publicado, o livro é parco em informações históricas e mais estendido em análises críticas. Dado o critério do autor, o seu trabalho não nos foi, por isso, de quase nenhuma utilidade.

ARTIGO I

CORRENTE ESPIRITUALISTA

§ 1.º — Ecléticos

206. Na modesta galeria dos filósofos brasileiros, da era da independência, Fr. Francisco de MONT'ALVERNE (1784-1858) merece, em ordem cronológica, o primeiro lugar. Ainda que antes dêle Morais e Vale, Morais Tôrres, Ferreira França e Gonçalves de Magalhães já houvessem publicado trabalhos filosóficos, cabe-lhe, ainda assim, a prioridade senão da impressão, na composição, ao menos, e na redação do seu *Compêndio* que, só pela cegueira do autor, se conservou por muitos anos em manuscrito (267).

Natural do Rio de Janeiro, Francisco de Carvalho professou na ordem franciscana passando a chamar-se Fr. Francisco de Mont'Alverne. Dotado de natural eloqüência, de engenho vivo e pronto, constante e assíduo ao trabalho, distinguiu-se logo entre os seus conterrâneos, ocupando lugar de relêvo entre as pessoas cultas e desempenhando, na sua Ordem, vários e importantes cargos. Ensinou retórica, filosofia e teologia em S. Paulo, e, no Rio, foi nomeado pregador régio em 1816, elevando-se logo ao nível dos primeiros oradores sagrados do tempo ao lado de S. Paio, S. Carlos e Januário Barbosa. Em 1837, na plenitude da virilidade e no maior esplendor de sua glória, feriu-o Deus com a cegueira. Constrangido, acolheu-se ao retiro de sua cela, donde só saiu de novo a público em 1854, a pedido do imperador, para ainda uma vez subir ao púlpito. O famoso panegírico de S. Pedro de Alcântara foi o seu canto de cisne. A 3 de dezembro de 1858 falecia em Niterói (268).

De Mont'Alverne, filósofo, só possuímos o *Compêndio de Filosofia* (Rio, 1859), obra póstuma, que, não podendo ser revista nem corrigida pelo autor, saiu sem a última demão literária. Dessa falta de revisão e de lima ressentiu-se gravemente o estilo, a disposição geral das partes e a ordem didática de tôda a obra. É por êsse único documento que podemos dar uma idéia sumária de suas opiniões.

Miserando era o estado geral da filosofia cristã nos fins do século XVIII. Desprestigiada pelos chascos e epigramas da Renascen-

---

Nosso esbôço é todo baseado no estudo direto das obras originais dos autores que estudamos. Escrupulizamos, como era dever, em ser imparciais, o que não vale o mesmo que impassíveis. Ante a verdade e o êrro não sabemos passar com indiferença.

No criticar só atendemos ao que nos pareceu valor intrínsico e merecimento real dos autores sem nos preocuparmos com a fama que porventura se lhes haja feito no país.

Muitas falhas e imperfeições se hão de provàvelmente encontrar neste primeiro ensaio. Da benevolência da crítica esclarecida dos que sabem, esperamos luzes para completar umas e corrigir as outras.

(267) O *Compêndio*, de Morais e Vale, é de 1851, o de Morais Tôrres, de 1852, as *Investigações de Psicologia*, de Ferreira França, são de 1854, os *Fatos do espírito humano*, de Magalhães, de 1859. O *Compêndio* de Mont'Alverne, apesar de só vir à luz em 1859, quando já era falecido o seu autor, havia sido composto em 1833.

(268) Cfr. a biografia de Mont'Alverne, de Fernandes Pinheiro, na *Revista do Instituto Histórico*, t. XXXIII, 1870, Parte 1.ª, pp. 143-156.

ça, a escolástica fôra desterrada das cátedras, condenada a um ostracismo que parecia irrevogável. Em seu lugar, Locke e Condillac, depois de Descartes, exerciam o império quase incontrastado das escolas e dos seminários. Quando Mont'Alverne entrou a reger a cadeira de Filosofia, o sensualismo era a doutrina corrente. Com as suas teorias procurou o jovem professor conciliar as teses capitais do espiritualismo cristão. Empresa difícil, impossível até, em que não havia talento capaz de evitar o naufrágio. Outra era a orientação a tomar. Cumpria-lhe reagir e êle pactuou. Desprezando a escolástica, que desconhecia (269), fundiu num amálgama heterogêneo e incoerente teorias sensualistas com idéias espiritualistas, caldeou Locke com Descartes, Condillac com Leibniz conhecido nos vulgarizadores de segunda e terceira mão. E a primeira fase; sensualismo.

Mais tarde, quando lhe vieram às mãos as primeiras obras do ecletismo francês, que se ufanava de restaurar a verdadeira filosofia espiritualista sôbre as ruínas do materialismo, Mont'Alverne exultou. Orador e retórico, remirou-se com prazer nas frases sonoras e nos períodos grandiloquos de V. Cousin. O que era música de palavras e harmonia de eloqüência pareceu-lhe solidez e profundidade de pensamento.

O novo espiritualismo foi saudado com entusiasmo. "Um dêstes gênios nascidos para revelar os prodígios da razão humana se levantou como um Deus, no meio do caos, em que se cruzavam e combatiam todos os elementos filosóficos empregando a extensão de sua vasta, e sublime compreensão, reconstruiu a filosofia, apresentando as verdades, de que o espírito humano estêve sempre de posse" (270). Realmente, para só apresentar as verdades de que estivemos "sempre de posse" não me parece necessário que surgisse um como Deus no caos das filosofias, principalmente depois da "época imortal, brilhante e radiosa" inaugurada por Descartes. Em todo caso, Mont'Alverne viu, com razão, nas novas doutrinas algo de mais elevado do que o sensualismo rasteiro e cansado do século XVIII, e bandeou-se para o ecletismo. "Eu forcejarei por aproveitar o que êle (V. Cousin) tem feito e restaurar com êle o sistema filosófico" (271). É a segunda fase — o ecletismo.

Nesta evolução cifra-se tôda a história do pensamento de Mont'Alverne. Educado na escola sensualista de Condillac, deixou-o mais

(269) E' doloroso ler em Mont'Alverne esta apreciação da escolástica: "Esta Filosofia bárbara reinou em quase tôda a Europa, até que, no meado do décimo sétimo século, apareceu Descartes que indignado contra tantos absurdos sacudiu o jugo enorme e tenebroso do Peripatetismo, conseguiu dar-nos uma Filosofia livre de todos os princípios absurdos, que despojando-se de tôdas as idéias que entenebreciam e maltratavam a razão, assegurou à Filosofia um novo império, e uma mais larga ilustração". *Compêndio* p. 3. E continua, neste estilo, a saudar no aparecimento de Descartes a preparação, para a filosofia, de "uma época imortal, brilhante e radiosa". *Ibidem*. — Não haveria em que empregar melhor tôda essa retórica? — Ainda, falando da ideogenia escolástica, por êle completamente adulterada, diz-nos: "E' visível que o antifilosófico sistema que acabamos de expor mereceu, entre os maiores delírios do espírito humano, um lugar muito distinto, quando não seja o primeiro". *Op. cit.*, p. 108. E é tôda a refutação que lhe consagra. Infelizmente, Mont'Alverne não era nisso nem original nem único; refletia, como eco, a opinião corrente.

(270) *Compêndio*, p. 104, in nota.

(271) *Op. cit.*, p. 105, in nota.

triste por amor de V. Cousin, tornando-se assim mais espiritualista, sem conseguir, porém, desembaraçar-se de todo das antigas teorias.

Para mais particularidades não há espaço nos limites que nos prescrevemos (272).

Aliás, é bem sabido que Mont'Alverne, se foi orador de boas qualidades, não pode de modo algum aspirar as honras de pensador profundo e original. A êste título julgou-se êle talvez com direito como se julgou, na eloqüência sagrada, digno rival dos Bossuet e dos Fénelon. Ilusões de uma vaidade pueril (273). Apesar disso, ainda nos domínios da filosofia, o ilustre franciscano exerceu, entre nos, salutar influência. O prestígio do seu nome, a fôrça do dizer, e, sobretudo, a ação direta do seu magistério despertaram entre os jovens da nova geraçao o amor das ciencias especulativas e o entusiasmo pelas ideias elevadas do espiritualismo. Gonçalves de Magalhaes, seu discípulo, recolheu e fez frutificar esta herança.

207. Manoel Maria de Morais e Vale (1824-1886), natural do Rio de Janeiro, lente catedrático, e, por varias vezes, Diretor da Faculdade de Medicina da mesma cidade, publicou em 1851 um *Compêndio de Filosofia* em dois pequenos volumes. Não teve intenção o autor de propor nêle ideias novas ou modificar teorias correntes. Seu intento foi mais modesto: facilitar aos alunos a preparação rápida do exame de admissão às faculdades superiores. As opiniões expostas sao as do ecletismo frances do princípio do século: um espiritualismo a braços ainda com o sensualismo de Condillac de que se não conseguiu de todo desvencilhar.

O resumidíssimo compêndio do ilustre médico é trabalho de nenhum valor. Falecem-lhe todos os requisitos das obras didáticas dêste gênero: noções exatas, definições precisas, demonstrações claras. Não merece lido nem por curiosidade. Perde-se tempo.

208. Eduardo Ferreira França (1809-1857), natural da Bahia, laureado na Faculdade de Medicina de Paris, e professor na do seu Estado natal, consagrou-se de preferência à psicologia.

Moço ainda, numa tese de doutoramento (274), defendeu as idéias da escola sensualista de Condillac, ou melhor, do materialis-

---

(272) Mont'Alverne explica a união da alma com o corpo pelo influxo físico e recíproco das duas substâncias (p. 99); define a alma "uma fôrça, uma potência, uma capacidade de obrar ou produzir certos efeitos" (p. 115); assevera-nos que "a alma dos brutos, se porventura perece só pode ser por aniquilação" (p. 118); distingue a liberdade da vontade, como potências diferentes, definindo a vontade "a faculdade em virtude da qual eu me determino e escolho" (p. 127) e a liberdade "a faculdade pela qual executo minha determinação ou minha escolha" (p. 127). — Por estas amostras já se poderá tomar o pulso do pensador.

(273) Não me convém aqui insistir sôbre essa tara que tanto deslustra o caráter do pregador de D. João VI. "Arrastado por a energia do meu caráter, desejando cingir *tôdas as coroas*, abandonei-me com igual ardor à eloqüência, à filosofia e à teologia cujas cadeiras professei algumas vêzes simultâneamente". E parece que julgou realmente ter atingido o alvo dos seus desejos: cingir tôdas as coroas! "O país tem altamente declarado que eu fui uma destas glórias de que êle ainda hoje se ufana." *Discurso preliminar*, p. VIII, no fim do C. I. das *Obras oratórias*, Edição do Pôrto, 1867. Todo êsse discurso preliminar, polvilhado de desassizadas louvaminhas, dá-nos uma idéia muito desfavorável do valor moral e religioso de Mont'Alverne. E' um triste monumento da mais ridícula vaidade.

(274) *Essai sur l'influence des aliments et des boissons sur le moral de l'homme*, Paris, 1834.

mo franco de Cabanis. Os anos, o estudo, a reflexão e, principalmente, a leitura das obras de Maine de Biran contribuíram para esclarecer-lhe a inteligência" (275) e convertê-lo ao espiritualismo. Nessa nova orientação escreveu a sua obra principal "Investigações de Psicologia" (1854), em dois volumes (276).

O plano do livro, bastante amplo, abrange nos seus quadros os principais problemas de psicologia experimental. Depois de expor (Livro I) o critério para a sua distinção, classifica as faculdades em 5 grandes grupos, que são estudados nos livros seguintes: a modificabilidade (Livro II), a motividade (Livro III), as faculdades intelectuais (Livro IV), os instintos, físicos, intelectuais, morais e sociais (Livro V) e a vontade ou atividade livre (Livro VI). Cada um dêstes grupos compreende várias outras faculdades subordinadas, mas distintas (277).

No seu estudo estende-se o autor em análises psicológicas, por vêzes finas e engenhosas, mas geralmente destituídas de sólidos fundamentos metafísicos, ao sabor da escola escocesa e eclética. Também sua erudição filosófica lhe não dava para mais. Reid, Dugald-Stewart, Gallupi, Maine de Biran, Jouffroy, Royer-Collard, A. Garnier e Tissot são os autores prediletos que êle cita, comenta e discute a cada passo.

A separação entre a alma e o corpo, a espiritualização de todos os fenômenos psíquicos, inclusive a sensação, o subjetivismo do conhecimento, o inatismo das idéias — achaques que tornam tão frágil e indigente o espiritualismo cartesiano renovado em grande parte pelo ecletismo francês — enfraquecem sobremodo as investigações do professor baiano.

O estilo da obra é, em geral, claro e corrente, apesar de algum tanto derramado. Apertada e reduzida a um têrço do volume, a sua obra de 700 páginas nada viria a perder da amplidão dos seus quadros e muito ganharia em concisão de pensamento e vigor de expressão.

§ 2.° — Ontólogos e idealistas

209. Enquanto na França renascia o espiritualismo racionalista sob a forma de ecletismo, na Itália e na Bélgica alguns filósofos cristãos, voltando a Malebranche, ou tentando, num esfôrço estéril, conciliar o transcendentalismo germânico com os dogmas católicos, orientavam-se para o ontologismo e o idealismo representados, como

(275) *Investigações de Psicologia, Prefácio,* pp. VI-VII.

(276) *Investigações de Psicologia* pelo Doutor EDUARDO FERREIRA FRANÇA, Bahia, 1854, 2 vols. de pp. VIII-288 e 428. Os tratados "de Psicologia racional e de outros pontos de filosofia racional" por êle prometidos na conclusão da obra acima citada, que eu saiba, não vieram à luz.

(277) E' de pasmar a prodigalidade com que o nosso autor multiplica as faculdades humanas. Só para explicar os fenômenos do conhecimento, além dos sentidos internos, nada menos de 12 ou 15 faculdades! Faculdade de composição, faculdade de abstração, faculdade de generalização, faculdade do juizo, faculdade do passado, faculdade da fé e que mais sei eu! E' que França desconhece o critério para a distinção das faculdades. Cfr. *Livro I, initio.* O mesmo diga-se proporcionalmente dos instintos.

já vimos, pelos nomes de Rosmini, Gioberti, Ubaghs, La Forêt e outros

Ecos desta corrente espiritualista foram, entre nós, Gonçalves de Magalhães, Gregório Lipparoni e Patrício Muniz.

210. Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882), Visconde de Araguaia, natural do Rio de Janeiro, aí estudou preparatórios no seminário de S. José e formou-se em medicina na Universidade de Coimbra. Em 1841 regeu a cadeira de filosofia no colégio Pedro II, deixando-a pouco depois para entregar-se à carreira diplomática, onde se distinguiu notàvelmente, chegando a ser escolhido (1874) como ministro plenipotenciário do Brasil junto à S. Sé, a fim de tratar diretamente com Pio IX a tão debatida questão religiosa.

Além dos *Pensamentos e Comentários* (1880), obra de menor vulto, deixou-nos o Visconde duas obras filosóficas de algum valor: *Fatos do espírito humano*, Paris, 1858, escritos em Nápoles entre 47 e 57, e *A alma e o cérebro*, Rio, 1876, publicado depois de sua primeira estada em Roma, onde veio mais tarde a falecer em 1882. *A alma e o cérebro* é uma boa refutação do materialismo e da frenologia de Gall. Os *Fatos do Espírito humano*, obra mais importante e que encerra suas idéias principais, são um estudo psicológico da natureza humana, da origem e do valor do conhecimento.

O autor ouviu as lições de Jouffroy em Paris, leu Cousin, talvez Malebranche e, das idéias hauridas nestas diversas fontes e repensadas com certa originalidade, amalgamou teorias que não se podem pôr sob a responsabilidade exclusiva de nenhum dêstes nomes.

Doutrinas. A. Natureza do homem. Teoria do conhecimento. O homem é composto de alma e corpo; a alma, puro espírito, o corpo pura matéria. Entre estas duas substâncias opostas, um terceiro princípio, como o mediador plástico de Cudworth, estabelece a união e explica a reciprocidade da influência: é a fôrça vital, a vida, que organiza a matéria.

O espírito é dotado de inteligência, perceptibilidade e liberdade. "A sensibilidade está na fôrça vital. É essa fôrça que se modifica e produz a sensação que se apresenta à nossa alma", fôrça "que sente sem consciência e sem memória". Só o espírito "que recebe, refere e objetiva essas sensações" (278), percebe e conhece. Os animais, portanto, destituídos de alma e dotados apenas de fôrça vital não possuem verdadeiro conhecimento; têm sensação, não percepção.

As sensações ou impressões orgânicas são produzidas pelo movimento vibratório das moléculas. Os caracteres que as diversificam não provêm de diferenças específicas dos seus objetos e sim do órgão ou nervo que impressionam. "Pode dizer-se sem figura que, na produção da sensação, se regula a faculdade de sentir, quanto à espécie, pelos nervos que lhe transmitem o movimento; e quanto à variedade ou graus pela intensidade relativa dêsses mesmos movimentos" (279).

(278) *Fatos do esp. hum.*, p. 159.
(279) *Fatos do esp. hum.*, p. 141.

B. Idealismo e ontologismo. Até aqui ouvimos a linguagem de um realista. Eis, porém, que, de repente, e com grande maravilha nossa, nos aparece o filósofo a perder-se nos sonhos do idealismo mais radical. Todo êste mundo dos corpos que ainda há pouco víamos atuar sôbre os nossos sentidos, tôda esta realidade material que nos cerca com suas belezas e encantos e que êle, poeta, tantas vezes retratara ao natural com as côres tão vivas de sua paleta, tudo pura abstração, tudo reflexo ilusório do nosso espírito a projetar fora de si, como em perene e grandiosa alucinação, um mundo fantástico de imagens. Custou-nos a crer num brasileiro idealista, mas os textos são claros e não dão pega à menor dúvida: "O ser que nada pode é ser inútil... é uma pura abstração do espírito, tal como a materia inerte dos corpos". "No estado normal percebe o espírito as coisas por um reflexo fora dêle das sensações que lhe são presentes... e as sensações refletidas nada mais lhe dão que o reflexo mesmo". "Só existe realmente o que é espírito... tudo o mais existe fenomenalmente, não em si, não para si, mas para quem o pensou e o fêz aparecer a quem pode ver os seus pensamentos (280).

Nem para aqui. A breve trecho o idealismo complica-se com o ontologismo. O mundo objetivo já fundido no subjetivo identifica-se agora com Deus. Os seres já reduzidos a idéias são os próprios pensamentos divinos contemplados imediatamente pelos espíritos criados. Também aqui a linguagem do autor é clara. "Todo êste imenso universo sensível que nos parece substancialmente existir entre nós e Deus, só existe intelectualmente em Deus como pensamentos seus, sem outra existência fora da inteligência mesmo de Deus que o pensou; nada tem existência material fora de Deus... tudo, absolutamente tudo, é intelectual, tudo espiritual, tudo está e permanece na sua razão eterna... Esse mesmo imenso universo um e único que só existe intelectualmente no espírito divino... é o universo das nossas percepções externas... Tudo existe na inteligência, e para a inteligência" (281).

Crítica. Em todas estas idéias, apesar de muito extravagantes, nenhuma novidade para o historiador da filosofia. O ecletismo de Cousin, o idealismo de Berkeley, o ontologismo de Malebranche encerram todos os elementos do pensar de Magalhães.

A parte positiva de sua obra foi, pois, infeliz. "A ciência humana, escreveu o ilustre titular, é uma navegação do finito ao infinito por mares célebres em naufrágios" (282). Sua travessia por êsses mares registra mais um dêstes desastres. E não lhe fôra difícil

(280) *Fatos do esp. hum.*, pp. 301, 323, 325. Ver desta obra os cc. XIII e XIV; *Alma e o cérebro*, pp. 309-310.

(281) *Fatos do esp. hum.*, pp. 351-3. Da leitura das obras de Magalhães não pudemos apurar se êle conheceu diretamente as obras de Malebranche. Inclinamo-nos a crer que não e que as suas teorias hauriu-as êle nas obras dos ontólogos italianos, Gioberti e Rosmini que deveria ter conhecido durante a sua estada na Itália ou na *Esquisse d'une philosophie*, de Lamennais (o Lamennais da segunda fase), publicada entre 1841 e 1846. Nesta obra em que o desditado sacerdote combinando o ontologismo de Malebranche com uma idéia falsa da criação, resvala no panteísmo, encontram-se idéias que, bem pode ser, houvessem inspirado as últimas páginas dos *Fatos do espírito humano* do nosso Visconde.

(282) *Fatos do esp. hum.*, p. 238.

evitá-lo. As paragens aparceladas do idealismo e do ontologismo já haviam sido assinaladas como perigosas pelos naufrágios de inteligências mais pujantes.

Resta-nos como aproveitável a parte negativa da sua obra filosófica — as páginas bem pensadas e bem escritas em que analisa e refuta o sensualismo de Condillac e o materialismo dos seus sucessores (283). Por êste trabalho contribuiu o autor para vulgarizar, entre nós, as críticas que outros na Europa já haviam feito da filosofia superficial e palavrosa dos fins do século XVIII.

211. Patrício Muniz (1820-1871), natural da ilha da Madeira (Funchal), sacerdote católico, estudou direito em Paris e teologia em Roma. Jovem, veio para o Brasil, aqui viveu muitos anos, naturalizando-se brasileiro e desempenhando vários cargos na cura das almas e no exercício do magistério. Em 1863 publicou a sua *Teoria da afirmação pura.*

O obietivo da obra é combater, dum lado, o panteísmo transcendental alemão, do outro "êsse amálgama racionalista que sem saber como há de balbuciar a sua definição, intitula-se eclético". Para atingi-lo não "quer retrogradar para a escolástica, mas progredir nela", nesta filosofia "tratada com desdenhoso desprêzo pelos modernos escritores, mas que apresenta uma robustez de critério e uma elevação de idéias que reduziria ao silêncio os seus temerários detratores" (284).

Infelizmente, o corpo do edifício não corresponde às esperanças dêste frontispício enganador. De escolástica o bom do Padre não entende migalha (285). O estudo de Kant, Fichte, Schelling e Hegel toldou-lhe de névoas o pensamento. A leitura de Gioberti embalou-o na ilusão de vingar na tentativa já abortada de cristianizar-lhe a filosofia. No estilo e na linguagem dêstes mestres alemães escreveu êle a sua obra de uma obscuridade impenetrável. Árdua tarefa entendê-lo, mais árdua ainda, senão de todo impossível, resumi-lo. O trabalho do P. Muniz é dêstes que escapam à crítica porque escapam à análise.

A filosofia é ciência inteiramente transcendental e ciência crítica dos fenômenos da atividade. Como ciência transcendental, ocupa-se dos princípios superiores a tôda observação e experiência e abrange a *ontologia* que estuda o necessário e a *cosmogonia* que estuda o possível. Como ciência crítica, compreende a *análise* ou estudo dos fenômenos psíquicos e a *arquitetônica* que abraça a lógica e a moral. Na sua obra, cinge-se o autor à filosofia transcendental ou teoria da afirmação pura.

---

(283) Sôbre o sensualismo ver o texto que citamos à p. 164. Sôbre o materialismo cfr. *A alma e o cérebro*, c. XXV em que mostra "a impotência do materialismo na resolução dos grandes problemas da filosofia", p. 412, e *passim* nas duas obras.

(284) *Teoria da afirmação pura*, Dedicatória a Sua Majestade, pp. 10-11.

(285) Como conceber na pena de um escolastico uma apreciação do seguinte quilate: "A escola germânica (de Fichte, Schelling e Hegel)... tem o incontestável merecimento de ter dado a doutrina mais completa sôbre a natureza íntima do pensamento sem, todavia, esquecer-lhe a forma". *Op. cit.*, p. 121.

Ontologia. A existência do infinito é um princípio evidente, superior a todo o raciocínio. As provas *a posteriori* da existência de Deus têm apenas interêsse prático, não valor científico (286). O infinito é uno e necessário. Poder, inteligência e amor são os seus atributos. Cada um dêstes atributos implica uma objetividade ou, como se explica ainda o autor, um substratum distinto, uma personalidade.

O finito, cujos atributos são — problemático, condicional, contingente, múltiplo e indefinito— é intrìnsecamente possível e deduz-se extrìnsecamente do infinito por via de criação.

Cosmogonia. Na cosmogonia, que constitui a 2.ª parte do livro, estuda o autor as noções de tempo, forma, espaço, côr, movimento e a atividade limitada que abrange os três princípios cosmogônicos do finito: o pensamento (consciência, razão, intuição e inteligência), a vontade e a sensibilidade.

Tôdas estas noções de si tão claras e elementares são pelo P. Patrício emaranhadas num dédalo de expressões abstrusas em cujos meandros desfalece a atenção fatigada e se esgota a paciência do mais heróico leitor.

Suas teses são verdadeiros enigmas. As *explanações,* os *comentos,* as *demonstrações* e *corolários* que por vêzes as acompanham não lhes diminuem a obscuridade sibilina. Para darmos uma amostra desta feição do filósofo propomos aqui à perspicácia dos nossos leitores a decifração dêstes quebra-cabeças.

"O relativo é a dedutibilidade do positivo", p. 46.

"O subjetivo é o objetivo mais objetivo, mais completo", p. 56. "O belo é a identificação do subjetivo no objetivo", p. 56.

"O bem é a relação analítica da vontade na unidade da afirmaçao", p. 61.

"O tempo é a noção da objetividade finita na última simplificação", p. 95.

"A inércia é o poder limitado à objetividade", p. 100.

"A côr é a relação externa do objetivo ao subjetivo determinada nas relações do espaço", p. 107.

A inteligência é "a identidade da razão e da intuição na individualidade do pensamento", p. 116.

"Substância é uma fôrça que se subjetiva quando pensa e que completa esta subjetividade quando atua idênticamente a sua afirmação subjetiva", p. 128.

"Em que consiste o crime? Em que a individualidade sendo uma fôrça de subjetividade não se subjetiva", p. 130.

E isto chama-se filosofar! Não basta ainda. O mais interessante é a ingenuidade inacreditável com que se persuade o autor e às vezes o diz, muito cândidamente, ser esta algarávia o genuíno pen-

(286) *Cumpre notar que o Padre escrevia antes do Concílio Vaticano.*

sar de S. Tomás e a expressão mais remontada da filosofia católica (287).

Não. O P. Patrício é um pensador original, em todos os sentidos da palavra. A filosofia transcendental da afirmação pura nasceu com o seu livro e com êle morreu. Bem lhe está. É justiça.

212. GREGÓRIO LIPPARONI é sacerdote italiano de origem, mas brasileiro naturalizado. Foi Reitor do seminário episcopal de Pernambuco, Diretor do Ginásio pernambucano e, mais tarde, professor de italiano no Colégio Pedro II, do Rio de Janeiro. Adepto das idéias de Rosmini e apoiado por D. CARDOSO AIRES, bispo de Pernambuco e também rosminiano fervoroso, empreendeu Lipparoni a propaganda entre nós das idéias do filósofo de Rovereto. Neste intento publicou, em 1880, no Rio, a obra intitulada *A Filosofia, conforme a mente de S. Tomás d'Aquino, exposta por Antônio Rosmini em harmonia com a ciência e com a religião* (288).

§ 3.º — Escolásticos

Morais Tôrres e Soriano de Sousa são, entre nós, os mais antigos representantes da escolástica, o primeiro da escolástica decadente dos fins do século XVIII e que apenas merece êsse título, o outro, da escolástica brilhantemente rejuvenescida na Europa na segunda metade do século XIX. Posteriormente outros defenderam as mesmas doutrinas.

213. D. José Afonso de MORAIS TÔRRES (1805-1865), natural do Rio de Janeiro e bispo do Pará, publicou em 1852 um *Compêndio de Filosofia racional* em dois pequenos volumes. Nêle pretende o autor apresentar "uma doutrina pura e expurgada dos princípios do sistema eclético de que se acham iscados quase todos os compêndios de filosofia racional, admitidos hoje na maior parte das escolas públicas" (289). O livro extraído, como declara o próprio autor, das obras de Storchenau (290) é muito resumido. Abrange complexivamente 144 páginas, nas quais se fala de lógica, maior e menor, de ontologia, de cosmologia, de psicologia, empírica e racional e de teologia natural. Não pode, pois, deixar de ser pouco mais que um índice. As doutrinas são de um espiritualismo que eu hesitaria em

(287) Como se engana! O autor desconhece até a distinção tão óbvia entre filosofia e teologia. A filosofia, diz êle, tem o mesmo objeto que a teologia; elas só divergem na direção que tomam discorrendo o mesmo terreno: a primeira consulta continuamente o dogma no desenvolvimento da razão, a segunda consulta a razão no desenvolvimento do dogma, p. 137. E não é raro vê-lo confirmar suas esdrúxulas teorias com textos da Escritura lastimosamente torturados. Cfr. p. 123.

(288) Pouco mais podemos adiantar acêrca das idéias particulares de Lipparoni, por não nos ter sido possível haver à mão o seu livro. Dêle tivemos notícia por um artigo de A. H. DE SOUSA BANDEIRA FILHO, intitulado *Rosmini e a sociedade brasileira* e publicado na *Revista Brasileira*, t. VIII, 1 de abril de 1881, pp. 25-49.

(289) *Compêndio de filosofia racional*, Ao leitor.

(290) SIGISMUNDO STORCHENAU (1751-1797), jesuíta, publicou em Viena as suas *Institutiones logicae et metaphysicae*, que, durante algum tempo, lograram grande voga. O autor é claro, mas o livro ressente-se do defeito de quase todos os escritores da época: superficialidade. Sua escolástica é desfibrada, sem nervo metafísico, grafada por doutrinas estranhas que lhe perturbam a harmonia da síntese.

chamar escolástico, tanto distam da profundeza e coerência dos grandes mestres do século XIII. A teoria fundamental do ato e potência com a sua repercussão em todos os domínios da filosofia, o estudo do movimento, a composição hilemórfica dos corpos, a união substancial do composto humano, a teoria do conhecimento — tudo isto é omitido. Em compensação, encontro os enxertos leibnizianos das mônadas, do otimismo mitigado, do argumento ontológico (291) e a teoria lockiana do influxo físico para explicar "o comércio da alma com o corpo" (292).

Mais genuìnamente escolástico é

214. José Soriano de Sousa (1833-1895). Natural da Paraíba, Doutor em medicina pela Faculdade do Rio de Janeiro e em filosofia pela Universidade de Lovaina, lecionou Direito público e constitucional na Escola de Direito do Recife e filosofia no Ginásio da mesma cidade, conquistando essa última cadeira em concurso com Tobias Barreto. Foi deputado por Pernambuco de 86 a 89, membro da comissão que elaborou o projeto de constituicão dêsse Estado e seu representante no Congresso constituinte, exercendo, por muitos anos, na vida política e intelectual do país a justa influência devida a seus elevados dotes intelectuais e morais.

Entre outras obras deixou-nos: *Princípios sociais e políticos de S. Agostinho*, Recife, 1886; *Princípios sociais e políticos de S. Tomás d'Aquino*, Recife, 1886; *Compêndio de Filosofia* ordenado segundo os princípios e o método de S. Tomás d'Aquino, Recife, 1867, livro que foi adotado nos seminários do Brasil; *Licões de filosofia elementar, racional e moral*, Paris, 1871; *Considerações sôbre a Igreja e o Estado*, sob o ponto de vista jurídico, filosófico e religioso, Recife, 1874; *Elementos de Filosofia do Direito*, Recife, 1880.

Soriano, que seguia de perto o movimento espiritualista na Europa, compreendeu cedo que "a máxima necessidade de nossos tempos é a restauracão da metafísica cristã, fundada por S. Tomás no maravilhoso acôrdo das duas luzes do espírito humano, a razão e a fé" (293), e consagrou o magistério e a pena à divulgação das idéias da escolástica rejuvenescida. Seus escritos não são trabalhos originais, nem mesmo feitos de primeira mão pelo estudo direto dos grandes filósofos do século XIII. Escolheu, porém, com acêrto entre os escolásticos modernos os que melhor interpretaram o pensamento antigo e mais contribuíram para a sua rehabilitação. Liberatore, Taparelli, Sanseverino e Kleutgen são, ao lado de Balmes e Ventura, escolásticos menos rigorosos, as suas fontes principais. Delas hauriu o que de melhor encerram os seus compêndios, que no gênero didático, representam, até hoje, o que de mais sólido e profundo se tem escrito sôbre filosofia no Brasil (294).

(291) *Compêndio*, Vol. 2.º, pp. 26. 41, 16.
(292) *Compêndio*, Vol. 2.º, pp. 68-70.
(293) *Lições de filosofia elementar*, Prefácio, X.
(294) Soriano foi católico sincero e coerente nas suas doutrinas. Isto bastou para exacerbar o espírito irritadiço de Sílvio Romero, que, na sua *Filosofia no Brasil*, o trata de "indigesto compilador de teologia, espírito mefítico e importuno, enclaustrado na

215. Entre os espiritualistas escolásticos merece também ser contado o VISCONDE DE SABÓIA (Vicente Cândido Figueira de Sabóia, 1835-1909). Médico distinto (295), professor de clínica cirúrgica por mais de 20 anos na Faculdade do Rio de Janeiro, depois Diretor da mesma Faculdade, o sábio Visconde mais de uma vez sentiu, durante esta longa carreira, a necessidade de estudar, ao lado das teorias científicas, as questões filosóficas que lhe atraiam e solicitavam incessantemente a inteligência, sem que os trabalhos absorventes de sua profissão lhe proporcionassem o lazer para aprofundá-las. Jubilado nos últimos anos de sua vida, aproveitou-os para consagrar-se às leituras e meditações filosóficas. Fruto dêstes estudos é o livro: *A vida psíquica do homem*, Rio, 1903.

O objetivo que nêle se propõe o autor é combater o materialismo e demonstrar que as teses fundamentais da filosofia espiritualista longe de se acharem em contradição com as recentes descobertas científicas são, pelo contrário, a sua única explicação racional que não mutila nem desnatura os fatos (296).

O combate às doutrinas materialistas é dado em tôda a linha. Desde a existência de Deus, "verdade demonstrada pelo livro da natureza, pelo livro da alma e pelo livro da história" (297), até as questões éticas sôbre a origem do dever e a sanção da lei moral, o Visconde percorre todos os pontos controversos, defendendo, com vigor contra os assaltos impotentes dos adversários, o patrimônio mais precioso da razão humana. São, porém, os problemas de psicologia racional os que mais o atraem. A natureza da inteligência e suas relações com o sistema nervoso, a espiritualidade e imortalidade da alma, o livre arbítrio, os hábitos e os instintos são questões amplamente desenvolvidas e minuciosamente analisadas.

No que respeita às doutrinas, o espiritualismo do nobre médico é de muito melhor cunho que o da escola eclética, aproxima-se muito mais do tomismo do que do cartesianismo. Entre os modernos,

---

Idade Média" (p. 46). Descabida intolerância esta num crítico que, apesar de cativar a sua inteligência aos dogmas mais absurdos da pseudo-ciência materialista, imbuindo-se em todos os seus preconceitos e partilhando-lhe tôdas as ilusões, não cessa de entoar hinos à liberdade de pensamento. Ai, porém, daquele que livremente se serve do seu para defender esta filosofia perene, patrimônio intelectual da parte mais sadia da humanidade constituído durante séculos de porfiado trabalho pela fina flor dos seus gênios. Romero agasta-se logo, desmanda-se em têrmos injuriosos e descomedidos, fecha o livro, e, atirando-o com desdém para o lado, exclama: "Nada existe a analisar. Um livro cadáver não se discute". *Op. cit.*, p. 46. O autor é "um impertinente que nenhum vácuo deixaria no quadro da literatura brasileira", p. 45. Não fôra mais de sábio e de crítico que respeita a sua dignidade poupar êste vocabulário de esquina e fazer a exposição e análise serena dos princípios de uma filosofia que, para muitas de suas teses, reivindica os nomes de Sócrates, Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Bossuet e Leibniz?

(295) "Não errara quem dissera do Visconde de Sabóia que foi, entre nós, o primeiro cirurgião de seu tempo". ALOÍSIO DE CASTRO, *Alocuções acadêmicas*, 1911, p. 86.

(296) "Proponho-me a demonstrar e sustentar que as escolas — materialista, positivista, transformista, evolucionista, determinista ou fatalista, não dão dêsses grandes problemas (da concepção do mundo e da vida) senão uma solução paradoxal e, as mais das vêzes, falsíssima apesar de dizerem que têm o apoio da ciência cujo nome invocam a cada passo, quando são certamente muito menos científicas e elevadas em suas conseqüências ou em relação aos fenômenos psíquicos e à natureza do homem, ao destino e aos deveres no mundo, do que nos mostra a doutrina espiritualista, a partir de Platão, Sócrates, Aristóteles, S. Agostinho, S. Tomás de Aquino, até Descartes, Kant, Leibniz, Pascal, Malebranche, M. de Biran". *A vida psíquica do homem*, Prefácio, XXXIV-V.

(297) *Op. cit.*, p. 151.

Farges, Gardair, Santana, Piat, Broglie, Caro, Janet, Fonsegrive, Liard e Naville foram os seus principais mestres. Apesar disso faltou ao Visconde o que chamamos pròpriamente a formação escolástica que não é tanto uma doutrina ou complexo de teses quanto um modo de pensar, um hábito de cerrar de perto o problema e descer direta e ràpidamente, pela análise, ao âmago da questão estudada. Um exemplo. Consagra o autor à questão do livre arbítrio quase 150 páginas e nelas nem uma só vez entra a fundo no exame da natureza da liberdade. Em favor do livre arbítrio o argumento por êle mais desenvolvido é o do testemunho da consciência. Argumento bom porque óbvio e acessível a qualquer inteligência, mas não o melhor nem o mais profundo. Não se pode contentar o filósofo com registrar os fatos, deve investigar-lhes a natureza íntima e a razão derradeira, o último porquê. Ora, a consciência, no seu testemunho diz-nos apenas que somos livres, sem mostrar por que o somos e em que consiste a essência da liberdade. Um exame profundo da natureza da vontade, considerada como tendência para o bem conhecido pela inteligência dir-nos-ia muito mais, demonstraria não só a existência, mas ainda a necessidade do livre arbítrio, provaria que o determinismo é não só falso senão também absurdo.

Desejáramos ainda na obra do Visconde mais concisão, mais ordem, mais homogeneidade. O livro, a nosso ver, revela o apressado de certas leituras que foram aproveitadas para a sua composição sem haverem sido prèviamente assimiladas.

Afora êsses pequenos senões, a Vida psíquica do homem, pela importância e amplidão das questões estudadas, pela singular competência do autor nas ciências médico-naturais, pelo desassombro com que desmascara o sofisma, ainda quando apadrinhado por nomes ilustres, merece um dos primeiros lugares na galeria das obras filosóficas brasileiras.

216. São ainda francamente inspirados na filosofia escolástica:

— Mons. SENTROUL, no seu *Tratado de Lógica,* publicado em português pelo ilustre doutor de Lovaina quando lente na Faculdade de Filosofia e Letras de S. Paulo. Sem a profundidade e a exatidão da *Lógica* de Mercier, seu mestre, o trabalho de Sentroul é ainda obra de real merecimento e utilidade.

— P. FRANCISCO M. TERLIZZI, sacerdote italiano que trabalhou na Diocese de Campinas, autor do *Breve curso de Filosofia,* impresso em Roma, em 1912. É uma exposição resumida destinada à primeira iniciação dos jovens no conhecimento da filosofia escolástica. O autor, não atinamos bem por que motivo nem com que vantagem *didática, adotou a forma de perguntas e respostas,* que lhe torna a leitura menos corrente e agradável. Poderia também desejar-se mais apuro na linguagem e contato mais íntimo com as ciências experimentais e os sistemas filosóficos modernos. A escolástica não teme confrontos nem receia discussões, mas a luta é a primeira condição de seu triunfo.

— Sua Eminência o CARDEAL ARCOVERDE, autor da *Sinopse de Lógica* (Rio, 1918) editada por Mons. FERNANDO RANGEL. O resumo das lições professadas por sua Eminência quando professor no Seminário de Olinda, foi modificado e enriquecido pelo editor com numerosos capítulos colhidos com acêrto nos mais autorizados cursos estrangeiros. A *Sinopse de Lógica* é o melhor tratado que, no gênero, se tem publicado no Brasil.

ARTIGO II

CORRENTE POSITIVISTA

217. É sabido que, antes mesmo da morte de Augusto Comte, já se havia o positivismo cindido em dois grupos. Um, dirigido mais tarde por Laffitte, reconhece a unidade da obra do mestre e aceita-a em sua integridade; outro, chefiado por Littré, distinguindo nela duas partes opostas, uma filosófica, outra político-religiosa, admite a primeira e rejeita a segunda. Para uns o *Curso de filosofia positiva* e a *Política positiva* são partes integrantes e inseparáveis do mesmo todo, para os outros a *Filosofia positiva* encerra os germes vigorosos de uma nova filosofia, mas a *Política positiva,* sua antítese, representa apenas o parto de um cérebro desequilibrado pela enfermidade. O positivismo é, para os primeiros, filosofia e religião, para os segundos, simplesmente um sistema e um método filosófico. Aquêles são os *ortodoxos,* êstes os *dissidentes*.

No Brasil as duas correntes tiveram também os seus representantes.

§ 1.º — Positivistas ortodoxos

218. *A. Princípios.* Datam de 1869 as primeiras manifestações do positivismo no Brasil (298). Foi em Pernambuco, quando lá se achavam Tobias Barreto e Sílvio Romero que se divulgaram primeiro as idéias de Comte. Pouco depois (1876) fundava BENJAMIN CONSTANT (1833-1891), no Rio de Janeiro, a *Sociedade Positivista* (299), havendo antes iniciado no magistério da Escola Politécnica e depois

(298) Antes dessa data, em 1865, FRANCISCO ANTÔNIO BRANDÃO, maranhense, publicara em Bruxelas um opúsculo intitulado: *A escravidão no Brasil,* inspirado em idéias positivistas. Se não quisermos levar em conta o prefácio de uma Aritmética do Sr. MUNIZ BARRETO DE ARAGÃO, vindo pouco antes à luz na Bahia e no qual expõe o autor a classificação das ciências de Comte, o opúsculo do Sr. Brandão é a primeira adesão pública de um brasileiro ao positivismo. Brandão filiou-se depois no grupo positivista chefiado no Rio por Miguel Lemos, do qual, porém, se desligou mais tarde.

(299) Os sócios fundadores da associação positivista foram, além de Benjamin Constant, os Srs. OLIVEIRA GUIMARÃES, ÁLVARO DE OLIVEIRA, JOAQUIM RIBEIRO DE MENDONÇA, OSCAR DE ARAÚJO, R. TEIXEIRA MENDES e MIGUEL LEMOS... A organização de uma biblioteca positiva e a abertura de cursos científicos destinados à difusão das idéias de Comte eram os fins desta associação que, em 1879, passou a chamar-se *Sociedade Positivista do Rio de Janeiro,* declarando-se então filiada na direção suprema de Laffitte. Tal a primeira origem da Igreja positivista do Rio de Janeiro.

na Escola de Guerra, ao lado da campanha em prol das idéias republicanas, a propaganda ativa e entusiástica dos princípios do positivismo. Multiplicaram-se assim nas classes armadas os adeptos de uma doutrina cujo fundador aparecia aureolado pelo prestígio do matemático. Era uma lisonja à vaidade profissional que muito contribuiu para a aceitação das novas idéias filosóficas. Benjamin Constant, porém, pôsto tenha poderosamente influído para a difusão do positivismo, não é, contudo, reconhecido pelos ortodoxos como fundador do grupo (300).

B. Fundação do grupo. Cabe principalmente esta iniciativa a MIGUEL LEMOS (1854-1916) e a R. TEIXEIRA MENDES (1855-1927) (301).

Foi em 1875 que Miguel Lemos publicou seus primeiros artigos sôbre o positivismo, reunidos mais tarde em opúsculo sob o título *Pequenos ensaios positivistas* (Rio, 1877). Era nessa época um "positivista incompleto". A viagem à Europa, empreendida em 1877, devia "convertê-lo" inteiramente às idéias de Comte. Em 1879, no "dia dos mortos" (31 de dez.) pronunciava êle no túmulo do fundador o "compromisso solene de consagrar todo o seu devotamento, tôda a energia do seu ser à propagação da doutrina regeneradora". Em 1880 (25 nov.), recebia de P. Laffitte, sucessor de Comte no pontificado supremo da Humanidade, o sacramento da "Destinação", como "aspirante ao sacerdócio da Humanidade". De volta ao Brasil no ano seguinte tomava a direção do grupo positivista ortodoxo.

As relações entre Laffitte e o chefe do grupo brasileiro, a princípio amistosas e cordiais, não tardaram em esfriar, degenerando, até, com o tempo, em franca hostilidade. Laffitte acusou a Lemos de leviandade e orgulho, Lemos retrucou a Laffitte com veemência e acrimônia, acoimando-o de impostor, sofista e corrutor das doutrinas do mestre (302). Rasgadas assim as relações entre os chefes, operou-se naturalmente a cisão entre os partidos. Os brasileiros

(300) As relações entre o brigadeiro e o grupo passaram até por alternativas de frieza e simpatia. Por não haver querido concorrer com o subsídio e por outras desavenças íntimas o grupo afastou de si "o positivista incompleto" e insubmisso. Quando foi da proclamação da República, vendo no ministro da Guerra e depois da Instrução um instrumento poderoso de influência, aproximou-se novamente do general. Êste acolheu com boa sombra os antigos confrades, mas não abdicou sua independência pessoal ante certas injunções esdrúxulas da nova igreja, como, por exemplo, a dissolução de todos os cursos, academias e institutos de ensino custeados pelo govêrno. Cfr. SÍLVIO ROMERO, *O evolucionismo e o positivismo no Brasil*, p. LXXVII e segs.

(301) Algumas obras de MIGUEL LEMOS: *Imigração chinesa*, Mensagens a Sua Excia. o Embaixador do Celeste Império junto aos governos da França e da Inglaterra, Rio, 1881; *Terceiro centenário de S. Teresa, Rio*, 1882; *A questão de limites entre o Brasil e a Rep. Argentina*, Rio, 1884; *Ortografia positiva*, Rio, 1888; *Nossa iniciação no positivismo*, Rio, 1889; *Casamento Civil*, Representação enviada à Câmara dos Deputados, Rio, 1893; *Epítome da vida e dos escritos de Aug. Comte*, Rio, 1898; *Apêlo aos conservadores*, Rio, 1899; etc., etc.

Algumas obras de TEIXEIRA MENDES: *A questão do nativismo*, Rio, 1886; *La philosophie chimique d'après Aug. Comte*, Rio, 1887; *A liberdade e a vacinação obrigatória*, Rio, 1888; *A incorporação do proletariado*, Rio, 1889; *Benjamin Constant*, 2 vols., Rio, 1892; etc., etc. A atividade literária dos já falecidos Diretor e Vice-Diretor do grupo foi incansável. Quase tôdas as publicações do *Apostolado positivista* (e são mais de 400: circulares, relatórios, discursos, mensagens, opúsculos de propaganda, etc.) são assinadas pelos nomes de Miguel Lemos e Teixeira Mendes, escrevendo algumas vêzes independentemente, outras em colaboração.

Para a história do positivismo, entre nós ver o trabalho recente de JOÃO CAMILLO DE OLIVEIRA TÔRRES. *O Positivismo*, Petrópolis 1943. E o trabalho mais completo que atualmente possuímos.

(302) Cfr. MIGUEL LEMOS, *Le positivisme et le sophiste Pierre Laffitte*, Rio, 1899.

constituíram-se em grupo autônomo, desunidos de Laffitte e mais aproximados dos chilenos chefiados por J. Lagarrigue.

C. Organização interna do grupo. A Igreja positivista "composta do conjunto de indivíduos e de famílias que aceitam integralmente a Religião da Humanidade e que reconhecem a autoridade espiritual do *Apostolado positivista do Brasil*" compreende "um grêmio geral constituído pela totalidade dos fiéis e um núcleo de direção espiritual formado por aquêle Apostolado".

Os fiéis, divididos em positivistas completos e prosélitos, comprometem-se a não aceitar cargos políticos, a não lecionar em institutos oficiais de ensino secundário e superior, a não se filiar em associações científicas, literárias e políticas, a não tomar parte alguma no jornalismo etc., etc.

O núcleo espiritual ou coordenador compreende os aspirantes aos 28 anos e os apóstolos aos 35. Condições essenciais para pertencer ao apostolado sistemático são: um preparo teórico avaliado pela capacidade de explicar o catecismo positivista, "uma abnegação temporal caracterizada pela obrigação de viver exclusivamente de um modesto subsídio fornecido pela Igreja", "uma preparação moral resumida num digno casamento" (303).

D. Atividade do grupo. Sob a direção de Miguel Lemos, coadjuvado eficazmente pela dedicação de Teixeira Mendes, o grupo brasileiro, uma vez organizado, entrou numa fase prodigiosa de proselitismo e de atividade propagandista digna de melhor causa. Em 1881, Miguel Lemos iniciava a publicação de um relatório anual e de outros opúsculos de propaganda sob o título geral de "Apostolado positivista do Brasil". O número destas publicações ascende atualmente a mais de 400.

No mesmo ano (1881) começava Teixeira Mendes, numa das Salas do Liceu de Artes e Ofícios, um curso continuado por muito tempo e destinado ao ensino sistemático do positivismo.

Em 1891, a 15 de agôsto, "festa da mulher", inaugurou-se no Rio a primeira parte do Templo da Humanidade, definitivamente terminado em 1897. O templo onde religiosamente se celebram as principais festas do Calendário positivista foi construído em harmonia escrupulosa com as indicações do Comte (304).

Tudo isto indica uma intensidade de vida expansiva muito de molde para angariar prosélitos e dar à nova igreja uma aparência ilusória de fôrça capaz de intervir decisivamente nos destinos nacionais.

---

(303) Cfr. *Base da organização do apostolado no Brasil*, 2.ª edição de 1899, impressa em quase tôdas as circulares anuais e outras publicações do Apostolado.

(304) O templo da Humanidade, cuja fachada lembra a do Panteon de Paris, acha-se à rua Benjamin Constant n.º 74 (Rio). Sôbre o portão que abre para o jardim lê-se o dístico: *Os vivos são sempre e cada vez mais necessàriamente governados pelos mortos.* No friso do frontispício, acha-se esculpida em baixo-relêvo a fórmula: *Amor por princípio, ordem por base, progresso por fim.* Sete degraus simbolisando as sete ciências levam ao pórtico do templo, a cujo interior dão entrada três portas encimadas pelas divisas: *Ordem e progresso. Viver para outrem. Viver às claras.* No tôpo da grande sala, à guisa de altar-mor, salienta-se um retábulo representando a Humanidade (feições de Clotilde de Vaux) com uma criança nos braços. Dos dois lados da grande nave que mede 32 m por 11 m, enfileiram-se 14 pequenas capelas

E. Influência política e social do grupo. Com efeito, unidos, organizados, hierarquizados, os positivistas entraram cedo a influir com as suas idéias na vida política do país. Aspiração dêles era fazer no Brasil uma aplicação das extravagâncias e utopias da *Política positiva*. A proclamação da República, que marca o apogeu desta influência, pareceu-lhes o momento azado para uma intervenção eficaz. No govêrno provisório, muitos e poderosos eram os elementos de ação de que dispunha o grupo. Além de um núcleo de adeptos nas classes armadas, contavam aqui, no Rio, com o apoio de dois ministros (Benjamin Constant e Demétrio Ribeiro), e nos Estados, principalmente em Pernambuco e no Rio Grande do Sul com os políticos mais influentes, uns francamente positivistas, outros, "simpáticos à doutrina", como então se dizia. Naturalmente entre os subalternos, entre os funcionários das secretarias e repartições públicas, bafejados pelas influências de cima, pulularam os positivistas como cogumelos depois da chuva.

A êstes fatos de ordem política e exterior cumpre ainda acrescentar outras causas que explicam a ação do positivismo no nosso meio social.

O aparelho matemático e científico de que se revestiu a propaganda, apto em si para cativar engenheiros e militares; a organização unida e disciplinada do grupo; nos diretores do movimento, uma perseverança, uma dedicação às suas idéias, verdadeiramente rara entre nós; além de tudo isto, o estado geral de nossa cultura filosófica, o desamparo em que jazia o espiritualismo sem defensores vigorosos e aparelhados para a luta, explicam fàcilmente o domínio e a influência que em todo o país exerceu por algum tempo a minoria positivista. Influência real, influência incontestável, mas, ainda assim, influência que não convém exagerar, influência mais superficial que profunda. De fato, a que se reduz ela?

O plano adotado para a nossa bandeira nacional com o seu lema inocente "ordem e progresso", poucos artigos de somenos importância na nossa constituição, alguns feriados nacionais como o 14 de Julho, o "saúde e fraternidade" e mais umas tantas fórmulas positivistas de que se impregnou então a linguagem oficial (305) — eis

---

contendo os bustos de Heloísa e das 13 personagens mais importantes que deram os seus nomes aos meses do Calendário positivista. De um lado: Moises, Homero, Aristóteles, Arquimedes, Cesar, S. Paulo e Carlos Magno; do outro: Dante, Guttenberg, Shakespeare, Descartes, Frederico Bichat e Heloísa. Para as festas celebradas na 1.ª inauguração cfr. J. MARIANO DE OLIVEIRA, *Notice sur la fête d'inauguration de la chapelle de l'Humanité à Rio de Janeiro*. Rio, 1891, Publicação n.º 115 do apostolado positivista. Para a inauguração definitiva de 1897 Cfr. *A circular anual* de 1897, Publicação n.º 196.

(305) Como prova de quanto havia invadido a terminologia positivista as esferas oficiais do país, citamos alguns trechos de uma moção em homenagem a Benjamin Constant, aprovada unânimemente pelo Congresso na sessão de 25 de Fevereiro de 1891: "Considerando que a veneração pelos grandes patriotas falecidos é um sentimento que concorre para a elevação moral do homem e aperfeiçoamento dos costumes públicos, *tanto é verdade que somos cada vez mais governados pelos mortos*... (seguem-se outros considerandos)... O Congresso Nacional Constituinte... resolve lançar na ata da sessão solene de hoje o seguinte: o Fundador da República, Benjamin Constant Botelho de Magalhães, passou *da vida objetiva para a imortalidade* a 22 de Janeiro de 1891" *etc., etc.*

o em que se cifra a ação do positivismo no govêrno provisório. Fora daí sua influência foi secundária. Na abolição da escravatura (306), na separação da Igreja do Estado, na questão do casamento civil, e em algumas outras mais, a contribuição positivista foi exígua, representando apenas o filête dágua que veio engrossar uma corrente antiga alimentada por outras fontes. Foi simplesmente uma fôrça a mais, nem a primeira nem a mais importante.

A querermos agora julgar com isenção de ânimo a intervenção do positivismo na nossa vida política, diríamos que ela foi em si funesta e desastrada ainda que acidentalmente tenha podido produzir alguns bons resultados.

Funesta e desastrada em si por ter contribuído (que não é só o positivismo o responsável) para a separação da Igreja e do Estado, consumando destarte o divórcio entre o govêrno e a nação, entre o Brasil oficial e o Brasil real, pela imposição, a um povo fundamentalmente católico, de uma constituição areligiosa, isto é, pràticamente atéia. Bons efeitos produziu-os ela acidentalmente, porque, graças à sua ação moderadora, concorreu talvez para coibir os ímpetos revolucionários e impedir que a mudança de govêrno fôsse entre nós acompanhada dos excessos demagógicos que tanto a deslustraram em outras nações.

Passados poucos anos sôbre a proclamação da República, o grupo ortodoxo entrou na sua fase de declínio. Hoje vive ainda, mas de uma vida lânguida, que melhor se diria agonia prolongada (307). Sua existência é em o nosso meio um anacronismo que tende necessàriamente a desaparecer.

E as doutrinas? Nada temos que dizer sôbre êste ponto. Comte já nos é conhecido e os ortodoxos fazem profissão e alarde de não alterar um til nas doutrinas "dos santíssimos fundadores" da religião da Humanidade (Comte e Clotilde). Não escreveu Miguel Lemos: "Afirmamos que o 4.º vol. da Política positiva é o nosso Levítico, Levítico científico tão certo para nós como a Geometria"? Decididamente, os positivistas levam a palma aos discípulos de Pitágoras. Nunca a razão humana foi tão sacrificada à autoridade de um homem (308).

(306) "Mais do que o positivismo e seus correlatos, mais que o realismo e as escolas literárias que dêle se aproximam, ou com êle se confundem, concorreram para a Abolição, pelo contrário, as idéias cristãs e o fundo ainda muito romântico que havia nos seus maiores propagandistas desde Castro Alves até Patrocínio, Nabuco e Rui Barbosa", NESTOR VITOR, *Farias Brito*, p. 71.

(307) Por ocasião da morte de Miguel Lemos a Igreja positivista do Rio contava apenas 70 membros adultos. (Ver publicação n.º 418 do Apostolado, p. 57). É bem pouco, mormente quando se tem em vista a profecia feita em 1854 por Augusto Comte, anunciando a conversão completa da humanidade ao positivismo em 33 anos Nem aqui, nem fora daqui, os fatos abonaram os créditos proféticos do fundador da Religião da Humanidade.

(308) Além dos nomes que já tivemos ensejo de citar, pertenceram a êste grupo positivista TEIXEIRA DE SOUZA e ANÍBAL FALCÃO. Êste último publicou no *Diário de Pernambuco* (1881) a tradução de uma circular de Laffitte, precedida de um longo histórico sôbre o desenvolvimento das idéias positivistas no Brasil. Deixou o grupo em 1887.

— Contra o positivismo combateram vários escritores, ainda no seio das classes armadas. Entre êstes lembramos o nome de José FAUSTINO DA SILVA, major de engenheiros e lente catedrático da Escola Militar, que publicou em Fortaleza (1896) o livro: *O Positivismo às claras*. Apesar de ser, pelo seu objetivo polêmico de contraminar os efeitos da propaganda positivista, uma obra de ocasião, o trabalho do ilustre militar encerra boas críticas e observações filosóficas de algum valor.

§ 2.º — Positivistas dissidentes

219. Luiz Pereira Barreto, nascido em 1840 no Rio de Janeiro e doutor em medicina e ciências naturais pela Universidade de Bruxelas, é um dos primeiros autores que no Brasil vulgarizaram as doutrinas de Comte.

O aspecto sociológico do positivismo foi o que mais o impressionou. Escolheu-o como assunto principal das suas *Três filosofias* em 3 partes: 1.ª parte, *Filosofia teológica* (1874); 2.ª parte, *Filosofia metafísica* (1876); 3.ª parte, *Positivismo* (309). Além desta obra publicou também o autor: *Soluções positivas da política brasileira*, S. Paulo, 1880; *Positivismo e teologia*, uma polêmica, S. Paulo, 1880.

Quando Pereira Barreto começou a escrever, ferviam entre nós os debates acêrca da questão religiosa. Visto através do prisma positivista, o conflito entre o poder eclesiástico e o civil afigurou-se-lhe como uma luta suprema entre o estado teológico e o metafísico. Magnífico ensejo de diluir algumas variações sôbre a famosa lei sociológica de Comte aplicada ao Brasil. Pereira Barreto acolheu-o com entusiasmo e suas *Três filosofias* não são outra coisa: a teologia, a metafísica, o positivismo na história da humanidade e do Brasil.

A. Doutrinas. Antes de tudo, nenhuma originalidade. O autor segue de perto os fundadores do sistema, decalcando páginas inteiras do seu livro (310) sôbre Comte e Littré. Já lhes conhecemos as doutrinas. A humanidade passa no seu desenvolvimento histórico por três grandes estados: o teológico, o metafísico e o positivo, "último têrmo da progressão humana" (311). No estado teológico podem distinguir-se três fases: o fetichismo, primeira atitude do pensamento em face da natureza, "estado verdadeiramente natural do homem" (312), o politeísmo "que transportou o espírito humano do concreto ao abstrato" (313) e o *monoteísmo, última fase e a* mais perfeita do estado teológico.

Recapitulando em sua vida individual a história evolutiva da espécie, o homem nas diferentes idades atravessa os mesmos períodos. É naturalmente teólogo na infância (fetichista nos primeiros anos, politeísta até pouco antes dos 10, depois monoteísta), físico na juventude e positivista na idade madura. "Tal é a lei fatal, imanente, indestrutível da nossa economia mental" (314), lei que exprime o desenvolvimento normal da razão, isto é, do homem no seu estado "de saúde cerebral". Porque, na velhice e nos casos de patologia mental observa-se um fenômeno regressivo: espíritos eman-

---

(309) Não conseguimos ver êste terceiro volume nem mesmo assegurar que foi publicado. Quer parecer-nos que não.

(310) "Manta de retalhos, escandalosamente plagiados aqui e ali", chama Miguel Lemos (*Circular* de 1881, p. 15) a obra de Pereira Barreto.

(311) *Três Filosofias*, I, p. 196.

(312) *Op. cit.*, I, p. 195.

(313) *Op. cit.*, I, p. 175.

(314) *Op. cit.*, I, p. 185.

cipados voltam ao monoteísmo, teólogos monoteístas resvalam de novo no politeísmo e até no fetichismo (sic!).

Aplicando a suposta lei ao Brasil, lamenta o nosso autor que êle até hoje tenha vivido sob o jugo da teologia. É mister libertá-lo dêste cativeiro em nome da ciência. A metafísica de que "a revolução francesa foi a mais enérgica e intensa encarnação" (!) (315), sendo uma fase transitória, essencialmente demolidora, não pode definitivamente suplantar a sua rival, porque não se destrói senão o que se substitui. Só resta, pois, o estabelecimento do positivismo, alvo supremo que deve ser dos esforços dos nossos sábios e patriotas esclarecidos. Nesse intuito, "declarada a falência do regime social teológico" (316), cumpre antes de tudo reformar a educação que, radicalmente viciada, tem sido a fonte primeira dos grandes males que nos assoberbam. Emancipemo-la e logo do domínio da igreja e do sobrenatural e regeneremo-la nos ensinamentos fecundos da filosofia positiva. "Vamos encetar uma análise filosófica, que tem por alvo a eliminação total e definitiva das últimas crenças no sobrenatural" (317). Que paraíso de delícias será a nossa terra quando o positivismo tiver invadido tudo! "Sob o impulso do sentimento crescente da ordem natural revelada pela ciência, a cena da vida assume uma nova face, um novo clarão ilumina todos os horizontes, uma moral superior à moral teológica ocupa o mundo: é a justiça social, é a tolerância, é a paz, é a subordinação dos interêsses privados ao interêsse comum, é a simpatia universal, é a humanidade. Nenhum lugar vazio: tudo preenchemos pelo coração, pela inteligência e pela ação; a trindade católica transforma-se em realidade social; aos motivos que emanavam provisòriamente da divindade para animar o sentimento substituimos os móveis sociais inteiramente desinteressados; ao regime confuso e arbitrário das vontades sobrenaturais, que surpreendiam o intelecto sem esclarecê-lo, substituimos a precisão das leis demonstráveis; enfim, na política e na indústria, em todo o domínio da ação, substituimos o dever ao direito, os pacíficos labores à guerra, a convergência e a unidade dos esforços à concorrência desenfreada". Que idílio! quem não vê na sociedade contemporânea a realização, ou pelo menos a aproximação dêste estado beatífico? Quem não vê nesta "simpatia universal" entre classes e povos, nesta "substituição do dever ao direito", nesta "subordinação dos interêsses privados ao interêsse comum" o fruto precioso da substituição desta "moral superior" à velha, caduca e decrépita "moral teológica"?

Nesta guerra de extermínio ao monoteísmo católico, longe do autor o sarcasmo voltairiano ou o ódio sectário. O positivismo, diz-nos êle, sabe respeitar o passado. A Igreja, a seu tempo, prestou relevantes serviços à humanidade, que, por isso, lhe deve preito de imortal gratidão. Mas atualmente os seus dogmas "já preencheram

(315) *Op. cit.*, I, p. 55.
(316) *Op. cit.*, I, p. 124.
(317) *Op. cit.*, I, p. 180.

o seu ofício, estão exaustos e acham-se hoje em contradição com os depoimentos da ciência sociológica" (318).

Como a servo imprestável, o autor, em nome da humanidade, despede-a cortêsmente com um simples obrigado (319).

B. Crítica. Não vamos repetir aqui a crítica da lei sociológica, crítica feita já por tantos outros e por nós brevemente indicada em outro lugar. Lembramo-la apenas para mostrar quão frágeis são as bases sôbre as quais o Dr. Pereira Barreto levanta o seu edifício. Infelizmente não é só a base que é frágil, a superestrutura não vale mais que os fundamentos.

As considerações históricas aduzidas em confirmação da lei de Comte são de uma superficialidade inconcebível. Decididamente, a filosofia da história não é a especialidade do grande cirurgião paulista. Faz êle no princípio do livro uma síntese da marcha ascendente da humanidade, assinalando-lhes os marcos mais importantes. É uma síntese de inépcias. (Não há como qualificá-la menos severamente sem faltar à verdade). Citemos apenas os períodos que se referem à ação de Aristóteles, S. Paulo e Descartes.

"O estagirita, depois de Tales e de Pitágoras, comunica às criações da estética (!) o abalo crítico que despovoa para sempre as sumidades do Olimpo e do Parnaso. Os corações sensíveis sangram de saudades; os patriotas choram sôbre as ruínas da Pátria; Helas oculta a face sob as dobras do luto de seus deuses" (320); "S. Paulo recolhe da bôca de Sócrates o programa do futuro (!) e, pela mais sublime das abnegações pessoais, como pela mais bela série de metáforas (!), se esconde perante seus compatriotas sob a figura ideal de um divino redentor, pura criação do seu espírito (!)" (321). Tudo isto é história genuína, já se vê.

"Gutenberg, dando asas ao pensamento, põe nas mãos de Descartes, o alferes de 23 anos, a formidável artilharia, que, vomitando o ceticismo, abriu a brecha no passado, varreu da terra os potentados (!) e lançou sôbre o próprio Senhor dos céus o mais sublime e peremptório interdito" (322).

---

(318) *Op. cit.*, I, p. 92.

(319) "Se a [teologia] condenamos hoje, não é tanto por se achar em todos os tempos em desacôrdo com a verdade; o êrro no passado era inevitável; não é tanto por ter produzido imensos desastres, ao lado dos desastres trouxe incontestáveis vantagens; mas tão sòmente porque pretende manter a humanidade em estado de infância perpétua, negando a evolução e opondo-se a uma lei natural, graças à qual nos libertamos do êrro, das misérias do fanatismo e dos medonhos desastres sociais que acarretavam outrora o regime normal das alucinações. E' em nome da higiene do espírito que hoje eliminamos a teologia; é em nome dos mais altos interêsses sociais e morais que formulamos o aresto irrevogável". *Op. cit.*, I, p. 287. — Que imensidade de orgulho! Em outro lugar havia escrito o autor: "E' a teologia cristã que dirige os espíritos em todo o mundo civilizado", p. 186. Pois bem: todos êstes espíritos do mundo civilizado, cristãos e católicos, passados e presentes, vivem "em regime normal de alucinação!" um atestado de loucura passado à humanidade em nome de um sistema filosófico nascido no cérebro de um desequilibrado que estêve duas vêzes na casa de alienados! Fôra sumamente ridículo, se não fôsse tristemente deplorável. O que nos vale a nós e à humanidade é que a história, a ciência e a filosofia já de há muito revogaram todos os arestos irrevogáveis de Pereira Barreto.

(320) *Op. cit.*, I, XLIII.

(321) *Op. cit.*, I, XLIII.

(322) *Op. cit.*, I, XLVI. Ao riso que primeiro desperta a leitura desta passagem sucede, incoercível, a indignação ante essa deturpação sem nome do pensamento e dos sentimentos dum autor. Emprestar esta blasfêmia a Descartes, cristão sempre

Sem comentários. É a última palavra da ciência "positiva", cujos "arestos são irrevogáveis".

C. As considerações sôbre o cristianismo são ainda mais deploráveis. Quanta ignorância! Por que não estudar o que se critica? A ciência "positiva" dispensa porventura o conhecimento dos fatos e das doutrinas?

Relevamos em primeiro lugar o êrro fundamental de considerar a religião cristã como simples produto humano e natural da evolução das inteligências (323). Os padres e bispos formaram na Idade Média uma sociedade de homens perspicazes (324), que, alterando a doutrina e a moral de S. Paulo, souberam adaptá-la às necessidades sociais do seu tempo e destarte concorrer para o progresso da humanidade. O seu sistema, porém, "incontestàvelmente sábio e eficaz para a queda do Império Romano e para a Idade Média, revelou a sua completa incapacidade do momento que surgiram as primeiras noções positivas da ciência. É de 1300, do século da *Divina Comédia*, que o positivismo faz datar a sua morte" (325). Não nos assusta o tom de oráculo porque já sabemos quanto valem os seus decretos. O catolicismo, volvidos seis séculos depois da certidão de óbito retroativa que lhe passou Pereira Barreto, vive ainda. A julgarmos pelo mesmo critério cronológico que diremos do positivismo que não chegará vivo a celebrar o seu primeiro centenário?

Êste êrro fundamental falseia pela raiz todos os juízos do autor acêrca da Religião católica. Mas, além dêle, pululam as falsidades *em pontos e dogmas particulares*. Aqui nos diz o "cristianismo se conservou indissolùvelmente ligado ao politeísmo (!) para só tornar-se verdadeiramente monoteísta entre as mãos de Lutero e Calvino" (326). O culto dos santos confundido com o politeísmo! Além, escandaliza-se do juízo universal porque "o homem depois de morto rende a sua alma ao Criador que a julga imediatamente e lhe assina o lugar que merece a sua virtude ou seu vício. Ora, o dia do juízo constitui um tribunal que faz duplo emprêgo de sentença e escandaliza a justiça humana que diz *non bis in idem*" (327). Em outros lugares, encarecendo os estragos que na inteligência faz a teologia escreve desassombradamente: "Que o homem fantasiado pela teologia experimenta delícia em crer nos mais singulares absurdos: *credo quia absurdum* é a senha de todos os tempos de fervor religioso" (328).

E o ilustre doutor, tão amigo dos fatos, não se dignou trazer em apoio de tão descompassada enormidade o texto de *um só* Santo Pa-

firme na sua fé, católico sempre fiel e submisso à Igreja, é processo filosófico inqualificável na ciência e da alçada dos códigos penais quando se trata de vivos que podem reivindicar seus direitos. A quem não ocorre espontâneamente o dilema de Pasteur: "Si vous savez la question (no caso, a história) que faites-vous de votre conscience? Et si vous ne la savez pas, de quoi vous mêlez-vous?

(323) *Op. cit.*, p. 174 e passim.

(324) O que não impede de declarar alhures "analfabetos os Padres da Idade Média", p. LVIII. Salvem-se, como fôr possível, a coerência e a verdade histórica.

(325) *Op. cit.*, I, p. 81.

(326) *Op. cit.*, I, p. 83.

(327) *Op. cit.*, I, p. 26.

(328) *Op. cit.*, I, p. 170.

dre ou Doutor da Igreja católica! Pouco adiante afirma que "o mais robusto teólogo, quando extenuado pela dôr física, volta ao politeísmo e sobretudo ao fetichismo" (329). E êste fato, que só o é na imaginação do autor, compensa largamente a seu ver as conversões, na hora da morte, de "espíritos emancipados" ao catolicismo, conversões de que debalde procura a igreja tirar partido apologético, por exprimirem apenas fenômenos de regressão, que vem confirmar, por via patológica, a grande lei de Comte (330). Maravilhosa lei!

Mais um exemplo. Fulmina o autor a sua condenação contra a teologia, "condenação definitiva, irrevogável nos tempos modernos e nos futuros porque o seu método contradiz as ciências físicas e biológicas" (331). Como e por que, não no-lo diz. O método da teologia é diferente do método das ciências físicas. Também o das ciências matemáticas não é o das ciências biológicas. O método adapta-se necessàriamente ao objeto de cada ciência. Mas diversidade não é contradição. Fato significativo! Esta contradição enxergada pelo Dr. Barreto, depois de Comte e Littré, que não foram nem grandes físicos nem grandes biólogos, não a viram os geniais iniciadores e os mais abalizados representantes destas ciências desde Galileu, Descartes e Newton até Ampère, Pasteur e Lord Kelvin! (332).

Mas é tempo de concluir; e que concluir de tudo isto? Que não basta inculcar-se livre pensador para pensar bem, que não basta trazer nos lábios a palavra mágica de "ciência moderna" para respeitar os fatos e fazer obra verdadeiramente científica, que não basta possuir talento e conhecer medicina para escrever de história, de filosofia e de religião. A história do gênero humano é mais complexa do que supõe o positivismo superficial. O homem, pela parte mais elevada do seu ser, escapa ao bisturi do anatomista e às leis do fisiólogo, a filosofia transcende a biologia. O conhecimento da verdadeira religião é a questão mais séria na vida dum homem. Sem boa vontade isenta de paixões, sem espírito despido de preconceitos sistemáticos, sem amor sincero e eficaz da verdade, não há resolvê-la com acêrto.

Escrever levianamente sôbre êstes assuntos, aventurar-se por estas regiões sem estudos sérios, sem conhecimentos sólidos e pro-

---

(329) *Op. cit.*, I, p. 186.
(330) *Op. cit.*, I, p. 186.
(331) *Op. cit.*, I, p. 121.
(332) Os positivistas ignoram ou fingem ignorar êste grande *fato*. Os maiores cultores das ciências matemáticas, físicas e naturais, com raríssimas exceções, foram crentes. A prova desta tese pode ver-se amplamente desenvolvida e documentada em: E. NAVILLE, *La physique moderne*, Paris, 1890; KNELLER, *Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft*, Friburgo, em Brisgau, 1904; E. DENNERT, *Die Religion der Naturforscher*, Berlin, 1908; A. EYMIEU, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIX siècle*, 2 vols. Paris, 1020. Cauchy. Hermite, Weierstrass, Le Verrier, L. Kelvin, Fresnel, Ampère, Volta, Faraday, Maxwell, Berzelius, Dumas, Chevreul, Thénard, Cuvier, Haüy, Mendel, Bichat, Laennec, Pasteur, etc., etc., foram *todos* crentes e muitos dêles católicos fervorosos. Que diz a isto o positivismo? Dirá naturalmente — e o que é que não explica a lei de Comte? — dirá que não são espíritos emancipados, que por um atavismo cientificamente explicável ainda se acham sob o jugo do espírito teológico e metafísico. Assim que, a bem apurarmos, ficará o rol dos grandes espíritos reduzido a Comte, Littré, Dr. Barreto e poucos mais. Comte nos últimos anos foi cliente da psiquiatria. Littré acabou católico. Resta o Dr. Barreto! Cômoda e milagrosa explicação! Bem-aventurados os que com ela se satisfazem.

fundos, com a simples leitura de Comte e de Littré é arriscar-se a comprometer irremediàvelmente a glória de um nome que a arte médica poderia talvez um dia proclamar ilustre.

220. O mesmo errado trilho de Pereira Barreto seguiram ainda outros professores de nossa terra, marchando, dóceis, na alheta de Littré e Laffitte. Seus trabalhos são, porém, de somenos valor. Nêles nada há de original que se possa apurar para a história do pensamento.

ARTIGO III

CORRENTE MATERIALISTA

221. Entre os numerosos sistemas que se apresentaram no cenário das idéias durante o século XIX reapareceu também, trajando à moderna, o materialismo, o antigo materialismo de Demócrito e Epicuro, de D'Holbach e Lamettrie. A princípio, explorando logo em próprio benefício a hipótese darwiniana sôbre a origem das espécies, tomou um sobrenome e chamou-se *materialismo transformista*. Mais tarde, envergonhando-se talvez desta "denominação ambígua e causticante de materialismo" (333), trocou totalmente de apelido e intitulou-se *monismo realista*. As doutrinas são fundamentalmente as mesmas, só o rótulo é diferente. Mas a só novidade do nome, velando a antiguidade da coisa, era suficiente para dar-lhe entrada no público e aliciar os espíritos frívolos e superficiais à cata de uma filosofia fácil (334).

Tal o movimento materialista na Europa, tal a sua repercussão no Brasil.

§ 1.º — Materialistas transformistas

222. Domingos GUEDES CABRAL (1852-1883), doutor em Medicina pela Faculdade da Bahia, sua cidade natal, publicou em 1876 um livro intitulado: *Funções do cérebro* (335) em que professa o ma-

(333) A expressão é de SÍLVIO ROMERO (*A Filosofia no Brasil*, p. 78) que forceja por afastar de si a pecha de materialista.

(334) "Cette doctrine (o materialismo) peut se vulgariser aisément. Elle est enfantine, parle à l'imagination, est d'un accés facile". A. HOEFFDING, *Histoire de la Philosophie moderne*, Trad. Bordier, Paris, 1906, T. II, p. 523.

(335) Este livro tem sua històriazinha interessante. Era primitivamente a tese de doutoramento do autor. Alegando disposições regulamentares dos estatutos, a Faculdade rejeitou-a. Os colegas do moço, altamente ofendidos por esta "coarctação da liberdade de pensamento" (p. VII) resolveram publicá-la em sinal de protesto e desagravo. E o livrinho saiu. Cabral, em resposta aos colegas, depois de agradecer penhorado tanta "nobreza de sentimentos", verte tôda a bílis de sua indignação e protesta, por sua vez, enèrgicamente contra semelhante "tirania intelectual", contra êste "sarcasmo atirado às conquistas do livre exame", contra o despotismo de querer obrigar a medicina "a trajar à romana e trazer sempre debaixo do braço uma Bíblia", contra a pretensão de constranger a ciência "a não poder dar um passo sem consultar o *Syllabus* e os *Estatutos da Faculdade*". Responsáveis de tanto mal, continua o autor, não são os lentes (convinha não melindrar os que deviam julgar uma segunda tese inofensiva sôbre o tratamento da febre amarela), senão os estatutos, as leis dêste país ignorante, fanático, supersticioso, defeitos êstes radicados todos "numa educação literária viciosa

terialismo mais radical. É uma reedição cansada dos velhos sofismas que a história da filosofia já encontra na antiguidade grega. Só é moderna a roupagem científica. Vejamos.

A. Doutrinas. O pensamento é uma forma de movimento. A equação perfeita entre o volume, o pêso, a forma do cérebro e o desenvolvimento intelectual demonstra que as células nervosas são o agente único e exclusivo de tôda a nossa vida psíquica (336). A "fluorescência" de que são dotados êstes elementos anatômicos explica fàcilmente a produção da idéia. A quem se admirasse, responde o autor que mais de pasmar "é esta verdade científica de maior pêso, essa *reminiscência,* essa memória artificial achada por S. Vítor numa simples gravura pelo simples fato da fotogenia da luz" (337). Os fenômenos da inteligência e da memória identificados com a fosforescência de uma gravura!

Reduzido assim o pensamento a um simples fato mecânico, nenhuma dificuldade em rebaixar o homem até o bruto. "O homem é apenas um macaco aperfeiçoado... tem como irmãos... 1.º, os *catarrinianos;* 2.º, os *platirrinianos;* 3.º, os *arctopitecos;* 4.º, os *lemurianos*" etc., etc. (338).

As conseqüências morais destas doutrinas grosseiras não fazem recuar o atrevido doutorando. Livre arbítrio? Não sabemos o que seja" (339). O bem e o mal? "O bem é uma convenção, um pacto; o mal, uma relatividade do bem. Não há mal absoluto" (340). A honra? "Honra! — exclama Cabral tràgicamente — a sempre cruel, a *sempre pavorosa esfinge das convenções sociais*" (341). E a dignidade do homem, identificado com o símio não ficará aviltada por esta fraternidade degradante? Não, engano, acode o moço, esta verdade "por mais que pareça nos humilhe não faz senão engrandecer-nos; pois, assinalando o lugar que nos compete na natureza, mostra-nos o que nos é lícito pela ciência aspirar. O homem!... última *verba* da animalidade! (342) Isto... faz hoje parte integrante da bagagem científica com que vai em busca do futuro o mundo moderno" (343).

— herança ainda do velho jesuitismo" (XXXVI). Pobres jesuítas! causadores de todos os males do mundo, não lhes havia de faltar um quinhãozinho de responsabilidade no infortúnio do doutorando baiano. Nem se cuide que foi pequeno mal êsse. Aos olhos do irritado moço o ato da Faculdade se afigurou o "pródromo de peripécias de maior alcance social... que necessàriamente degenerariam em hecatombe à feição das mais terríveis de que nos dá notícia a história" (pp. XI-XII) *se,* por felicidade nossa, não interviesse a generosidade dos colegas que lhe publicaram a tese. De que desgraças não iam sendo causa os jesuítas!! E que benemerência a desta "Imprensa econômica" (rua dos Algibebes, 22) que salvou o Brasil e o gênero humano de uma dessas hecatombes à feição das mais terríveis da história!!

(336) As causas do pensamento "diversas como podem parecer aos profanos reduzem-se no fundo a uma e mesma causa — a autonomia celular". 170.

(337) *Op. cit.,* p. 124. Ao nosso Cabral nem ao menos cabia a prioridade na invenção desta psicologia de fluorescências e fosforescências. Creio que a descoberta é de Luys.

(338) *Op. cit.,* pp. 217-218.

(339) *Op. cit.,* p. 174.

(340) *Op. cit.,* p. 160. Na página seguinte ensina-nos que o bem "é o quociente da satisfação das necessidades humanas". Provàvelmente, o mal será o *resto* da divisão.

(341) *Op. cit.,* p. 202.

(342) Como nos acode espontâneo o texto sagrado: *Homo cum in honore esset non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis.*

(343) *Op. cit.,* pp. 218-219.

B. Crítica. Das poucas citações que aí deixamos já se poderá fazer um juízo do autor. Seu estilo é de moço embriagado pelos primeiros fumos de uma ciência ôca e palavrosa. Suas idéias, êle as expõe audazmente como se foram a expressão infalível da ciência. Mas a ciência para Cabral, a ciência "que brota pujante e luminosa das frontes venerandas dos sábios" é o materialismo, sistema salvador, última palavra do progresso, panacéia destinada a sanar todos os males da humanidade (344). Tudo quanto não é puro materialismo — e mal sabe êle que o espiritualismo foi a filosofia de todos os grandes gênios, desde Aristóteles e Platão até Ampère e Pasteur — é engano, ficção, absurdo, mistificação metafísica, edifício carunchoso que desaba em ruínas etc., etc. A míngua de argumentos não lhe escasseiam expressões ampolosas e declamação balofa e fanfarrã. O que de todo lhe falece é a competência para tratar com segurança e solidez a tese escolhida.

Em filosofia seus conhecimentos não se estendem além dos acanhados horizontes das obras de Büchner, Luys, Taine e poucos mais. Com armas emprestadas dêstes autores combate o espiritualismo e ignora-o por completo. As questões mais importantes que se prendem ao seu assunto êle ou as desconhece ou as resolve com esta leviandade de espíritos superficiais que se pagam de algumas palavras aparatosas. Em tôdas as páginas do livro reina a mais deplorável confusão entre imagem e idéia, sensibilidade e inteligência, razão e instinto. Suas conclusões sôbre as faculdades intelectuais do homem são firmadas em experiências feitas em cérebros de pombas e galinhas. A análise dos fenômenos mais rudimentares de psicologia é obtusa e grosseira, identificando fatos de todo ponto diversos. "Sentir a queimadura — escreve êle, é o mesmo fenômeno que sentir a piedade que inspira uma página do Evangelho. Movimento cerebral mais ou menos bem produzido na trama celular: nada mais" (345). Não escreverá êle uma página adiante que entre a psicologia e a fisiologia "é o escalpêlo que traça o veredicto?"

C. Para se fazer uma idéia mais exata do pensador e de sua feição de argumentar, desçamos a alguns particulares.

— Abre Cabral o capítulo sôbre a localização das faculdades intelectuais. "Que são faculdades intelectuais? Diversas maneiras de manifestar-se a atividade dos elementos essenciais do cérebro" p. 169 — Definição maravilhosa! Uma reação química é um modo de manifestar-se a atividade de uma célula nervosa, logo... é uma faculdade intelectual.

---

(344) "Assim como a retorta, o silogismo e o dogma empolgaram a ciência dos augures (!), dos evocadores (!) e dos patriarcas (!!)... o microscópico vai também decidir dos destinos do mundo", XXIII-IV. Mais adiante: o porquê dos destinos humanos... "em vão tateado pela ciência dos *fatos revelados*; êsse velocínio misterioso... que nem a astronomia, nem a metafísica, nem o próprio racionalismo isolado puderam encontrar — essas duas grandes potências do mundo moderno — o alvião e o microscópio tendem a descobrir, aproximando-se-lhe já, encontraram-no mesmo, digamo-lo, aí quase sensìvelmente", p. XXV. E por aí segue neste estilo intolerantemente ridículo a exaltar a picareta do geólogo e as lentes do naturalista, como capazes de responder definitivamente às *magnas* questões da origem, natureza e destinos do homem.

(345) *Op. cit.*, p. 180.

— Sôbre a origem do homem, o nosso autor tem raridades inéditas como estas: "Adão é um mito". Por que? Porque "um primeiro homem é um absurdo", p. 222. — Quem não folgaria de ver uma demonstraçãozinha de que entre primeiro e homem existe uma contradição *in terminis, essencial,* um absurdo?

— Na passagem do homem ao macaco o filósofo só vê duas dificuldades: a cauda e a disposição preênsil dos órgãos inferiores. Mas estas mesmas não o embaraçam sèriamente. Oúçamo-lo.

"A questão de cauda está hoje resolvida: o homem foi primitivamente animal caudato... Ainda em nossos dias se encontram raças humanas (!) providas dêsse prolongamento bestial cuja abolição no geral dos homens é apenas uma conquista da civilização sôbre a natureza", p. 220.

"A questão de serem as extremidades inferiores órgãos de preensão nos catarrinianos e no homem órgãos de apoio — está também resolvida. O testemunho dos mais conspícuos viajantes fortalece os sábios na demonstração da existência de hordas de selvagens cuja vida passa-se (não se assustem os gramáticos: são os pecadilhos mais inocentes do Sr. Cabral) sôbre as árvores, à laia dos macacos inferiores e onde os pés são verdadeiros órgãos preensíveis. É também uma conquista, uma violência, diríamos melhor, da civilização sôbre a natureza, essa transformação das aptidões do pé humano. A cavalaria abissínia cavalga e luta ainda hoje servindo-se dos pés", p. 220-1. — Será preciso ir à Abissínia para ver cavaleiros servirem-se dos pés quando cavalgam?

E tudo isto afirma-se com uma seriedade aruspicina em nome da "ciência pura, real, palpitante de nossos dias"! p. 114.

Tal a fôrça da lógica e do raciocínio em Cabral.

A parte científica não lhe vale mais que a filosófica. Em tôda a obra, não há uma observação pessoal, uma só experiência própria. Suas páginas estão pròdigamente lardeadas de intermináveis citações. Houvesse ao menos assimilação, unidade de idéias, coerência! Não! as contradições pululam e tudo revela o açodamento, inimigo da maturação de idéias, a precipitação com que se atabalhoam de afogadilho as obras de fancaria. Realmente, de um médico, tínhamos direito de esperar mais exatidão na frase, mais conhecimento, ao menos, das ciências físicas e naturais. Respiguemos, aqui e ali, nesta seara abundante, alguns erros e inexatidões científicas.

— À p. 9 crê poder avaliar o pêso do cérebro humano em 1200g; à p. 74 cita, como verdadeira, uma estatística de Broca que dá a média de 1350 g. — Não é a mesma coisa!

— À p. 2 fala-nos em "diferenças porventura (!) existentes entre o cérebro dos catarrinianos e o do homem, que, por insignificantes quase os fazem tocar-se". — Que anatomista sério subscreveria esta proposição? Pouco antes nos havia dito que o cérebro serve de "craveira por onde se afere o grau de aperfeiçoamento de *todos*

os sêres desde o organismo mais rudimentar até o homem". O organismo mais rudimentar não tem cérebro, Doutor.

Aqui nos diz que "os gorilas andam tão aprumadamente como os homens (p. 221), na página seguinte afirma, sem pestanejar, que "a origem do homem se perde entre as ossadas mil vêzes milenárias (!) de animais extintos. É a última palavra da ciência" p. 222.

— Entrando em outro terreno informa-nos que "o grande químico Dumas abalou profundamente a teoria atômica (!)... Mais profundamente, porém, que Dumas Graham derrocou a teoria atômica (!!). Segundo êle, os átomos químicos são compostos de moléculas físicas infinitamente pequenas que reproduzem-se ao infinito". p. 106. — Tudo isto é imperdoável, mesmo num doutorando de medicina que se arvora em filósofo materialista.

Não! não convinha protestar. Lida a tese de Guedes Cabral não podemos deixar de subscrever o ato da Faculdade que a rejeitou. Não foi um atentado contra a liberdade de pensamento, foi zêlo da sua dignidade. Livros assim não merecem vir à luz.

223. José de Araújo Ribeiro (1800-1879), Visconde do Rio Grande, é o autor da obra anônima: *O fim da criação ou a Natureza interpretada pelo senso comum*, publicada no Rio de Janeiro, em 1875. Natural de Pôrto Alegre, Araújo Ribeiro formou-se em direito na Universidade de Coimbra, foi diplomata, tendo representado o Brasil nos Estados Unidos e em várias côrtes da Europa, vindo a falecer como senador do Império, em 1879 (346).

Pelo seu desenvolvimento, pelo gênero de provas preferido e por inúmeras outras particularidades, o trabalho do Visconde é de naturalista e deve ser julgado pela crítica científica. Sua tese geral, porém, é de alcance cosmológico e como tal interessa também ao filósofo.

A. Doutrinas. O objetivo que se propõe o autor é "mostrar que a terra é dotada de uma vida própria e se nutre como os indivíduos organizados" (347). Para êsse fim julga suficiente demonstrar que o nosso planêta cresce continuamente de volume e que êste crescimento só se pode explicar por um fenômeno de nutrição.

Depois de rejeitar a teoria cosmogônica de Laplace, inclinando-se a sentir "que os astros são fissíparos e se multiplicam por divisão e não por formações individuais no seio das nebulosas do espaço" (348); depois de excluir a hipótese de um núcleo ígneo em fusão, incompatível com o crescimento do globo, entra diretamente na proposição de hipóteses e na explicação dos fatos que fundamentam seu modo de ver.

Os espaços celestes estão cheios de um ar extremamente rarefeito, constituindo um imenso reservatório de matéria onde vai o nosso globo colhêr "os alimentos necessários à sua manutenção e desenvolvimento. O seu girar contínuo parece não ter outro fim" (349).

(346) *Revista do Instituto Histórico*, t. XLII, p. 322-26.
(347) *Fim da Criação*, p. 4.
(348) *Op. cit.*, p. 11.
(349) *Op. cit.*, p. 83.

O manto gasoso que nos envolve é o intermédio destinado a haurir matéria nos espaços e cedê-la à parte sólida do planêta. É um fato, diz êle, que os elementos da atmosfera — oxigênio, azôto, anidrido carbônico — se fixam continuamente na parte sólida, entrando em combinações estáveis para a formação de rochas e terrenos, ao passo que "ainda não vi alegada prova alguma convincente de que tôdas essas combinações se desfazem, para que êles tornem para a atmosfera" (350). As próprias águas pluviais contribuem para o crescimento da terra, visto como "não faltam fatos muito conhecidos que nos conduzem diretamente à persuasão de que há realmente excesso, e muito considerável, nas águas que descem da atmosfera sôbre as que para ela sobem" (351).

Não é, porém, à fixação direta dos fluidos atmosféricos que a terra deve principalmente o seu desenvolvimento; o papel do invólucro gasoso é, sobretudo, colhêr alimentos no espaço interplanetário. A função de fixá-los, elaborá-los, assimilá-los, pertence, de modo especial, aos sêres vivos. "O ofício dos vegetais e animais, como todos estamos vendo, é o de sorver incessantemente a atmosfera para a condensarem e solidificarem, e para darem à terra em seus despojos, o resultado dessa operação" (352). E é ao depósito dêstes resíduos que se deve atribuir em grande parte, senão exclusivamente a formação de todos os terrenos sedimentares.

E o homem? Também êle não escapa à grande finalidade da criacão: contribuir para o interminável crescer da terra. Ouçamos ainda o autor: "O fim para que a natureza dotou o animal homem de inteligência foi para fazer dêle o mais vigoroso instrumento de condensação dos fluidos aéreos, missão que êle preenche admiràvelmente" (353). "Pelo que respeita à espécie humana, também os seus indivíduos nascem e crescem para morrerem e engrossarem as camadas dos terrenos quaternários" (354).

É claro. Nascemos para morrer e morremos para engrossar a terra. Nobre destino! O que há de mais elevado em nós, o pensamento e a virtude, são apenas episódios de somenos importância que se eclipsam ante a magna função de avolumar o planêta vivo, insaciável de aumento. "A vida moral ou espiritual que se nos afigura talvez como razão determinante da nossa existência, desaparece inteiramente com a morte (!) e de ordinário antes da mesma morte, como se fôra um sonho, não ficando de real e positivo senão o nosso cadáver, essa porcão de ar condensado que a terra logo reclama e que a mesma natureza nos contrange a entregar-lhe sem mais tardança. Tudo isto está na consciência do homem refletido" (355).

(350) *Op. cit.*, p. 34.
(351) *Op. cit.*, p. 108.
(352) *Op. cit.*, p. 164.
(353) *Op. cit.*, p. 544.
(354) *Op. cit.*, p. 553.
(355) Op. cit., p. 553. Pela doutrina contida nesta proposição, que, a lhe tomarmos os têrmos como soam, é de insiparção indubitàvelmente materialista, classificamos, até mais ampla informação, o nosso Visconde entre os adeptos do materialismo. Em outro lugar, tratando incidentemente da origem do homem "sem recorrer para isso à *História Sagrada*, mas à simples razão natural" (p. 536), inclina-se à descendência

Mas não basta que disto estejam convencidos os filósofos. Deseja, outrossim, o autor que esta convicção se torne universal. A persuasão geral dêste inelutável destino afigura-se-lhe um agente poderoso de progresso e um lenitivo moral da grande eficácia "visto que o conhecimento de nosso valor real, na economia da natureza, não deve deixar de nos ser vantajoso. Êle nos poupará muitas ilusões que são sempre causa de males" (356).

Aí temos, pois, o *fim da criação*: o crescimento da terra. A êste objetivo primordial subordina-se a existência de todos os sêres, dos inorgânicos ao homem. Mas por que tanto crescer? Talvez para que o nosso globo passe um dia de planêta a estrêla e brilhe nos espaços com esplendor próprio, porquanto "a luz sidéria é atributo da grandeza" (357).

B. Crítica. Não fôra difícil salientar os numerosos erros científicos em que incide o autor, explicáveis, em parte, pelo estado em que se achavam as ciências naturais há 50 anos, e, em parte, originados dos preconceitos sistemáticos, que o levavam naturalmente a escolher os fatos e interpretá-los ao sabor de suas idéias. Preferimos, porém, ater-nos a uma crítica geral de sua tese. Ora, esta, apoiada tôda num equívoco, é radicalmente falsa. Do princípio ao fim do livro confunde continuamente o autor crescimento com vida. Concedamos-lhe, por um instante, que de fato aumente a terra continuamente de volume. Que inferir daí? Que vive. Não. Nem todo crescimento é vital. O aumento por juxtaposição de partes é fenômeno comum no reino inorgânico. A nutrição dos sêres vivos caracteriza-se pela intussuscepção, a vida distingue-se pela imanência da atividade. Esta única observação põe por terra tôda a construção do Visconde. O argumento Aquiles de sua tese, a prova cujo desenvolvimento deita por mais de 650 páginas, funda-se tôda nessa deplorável confusão. E quão fácil fôra evitá-lo! Por que não começou por uma definição exata da vida e dos caracteres que distinguem os fenômenos vitais? Simples advertência de método que lhe houvera poupado tanto dispêndio inútil de saber.

Além dêste argumento capital destinado a provar que o globo inteiro vive, encontram-se, aqui e ali, outras razões que visam justificar a atribuição da vida a cada mineral em particular (*hilozoísmo*). Assim à p. 80 alega o autor a existência do tipo específico no reino mineral.

"Não é possível prescindir dêste atributo (vida) nas substâncias minerais, porque distinguindo-se estas em diferentes espécies, cada uma com um tipo que lhe é próprio, é necessário que haja uma fôrça atômica depositária dêste tipo para o comunicar a cada espécie. A

---

simiana proposta por Darwin nas suas últimas obras. Fora daí, no resto da obra de Araújo Ribeiro, nada encontramos que pudesse elucidar a questão, definindo melhor as suas opiniões. Pelo contrário, sua linguagem é sempre moderada e muito alheia do tom declaratório e fanfarrão que se observa em quase todos os materialistas, seus contemporâneos.

Com esta observação julgamos fazer justiça ao extinto titular.

(356) *Op. cit.*, p. 553.

(357) *Op. cit.*, p. 39.

luz, calor e eletricidade hão de favorecer o movimento molecular mas não lhe podem imprimir *o tipo peculiar de cada espécie*". Novo equívoco: princípio específico não é necessàriamente princípio vital. A noção de espécie não é exclusivamente biológica. Os naturalistas classificam as espécies botânicas e zoológicas como as mineralógicas sem verem na noção comum de espécie um obstáculo à distinção essencial entre os dois reinos — orgânico e inorgânico. A especificação dos sêres provém de um princípio formal, raiz primeira de sua atividade e origem de tôdas as suas propriedades. Aristóteles chamava-o *entelequia* ou forma substancial.

Outra tentativa de demonstração encontra-se na página seguinte: "A prova da existência de um princípio de vida no reino mineral está na atividade molecular que lhe é própria e que se manifesta em três sortes de operações, a saber: combinação, coesão e dissolução... Se elas são efeito de alguma causa, como nos cumpre supor, dando nós a essa causa o mesmo nome que damos às fôrças que movem as moléculas nos corpos organizados, isto é, o nome de vida, devemos reconhecer que o reino mineral tem vida própria e que com ela concorre para o complexo de vidas parciais de que se compõe a do nosso globo" (358). Simples jôgo de palavras. Se invocamos nos sêres vivos um princípio superior é para explicar-lhe a atividade *peculiar, específica*, essencialmente diversa da dos inorgânicos. Estender, pois, a necessidade de tal princípio também ao reino mineral é torná-lo desnecessário em todos os reinos, é desconhecer a diferença que a observação vulgar e científica assinala entre os sêres vivos e os que o não são.

Nenhuma das provas alegadas resiste, portanto, à crítica.

Quanto à subordinação das plantas e animais e principalmente do homem ao fim exclusivo de aumentar o volume da terra é extravagância tão esdrúxula que expô-la é confutá-la. Araújo Ribeiro não compreendeu a nobreza do pensamento, a excelência da vida moral, a elevação e dignidade da natureza humana.

Concluímos, lamentando sinceramente o disperdício de tanta erudição científica — que a tinha vasta e variada o nosso Visconde — para advogar uma causa irremediàvelmente perdida. Nem menos deplorável é que semelhante excentricidade se nos proponha como a interpretação da natureza *pelo senso comum*. Não, senso comum, ciência e filosofia dão-se as mãos para condená-la, sem hesitação.

224. No materialismo inspira-se também o *Curso de Lógica* (Rio, 1903) de VICENTE DE SOUSA, que professou filosofia durante alguns anos no Ginásio Nacional. Infelizmente o trabalho do médico arvorado em lente de lógica não passa de uma complicação indigesta de citações estranhas coligidas sem ordem, sem método, sem critério. Tirai-lhe o que vem entre aspas e do livro ficarão apenas algumas dezenas de páginas. Além disto, a feitura geral da obra não satisfaz a nenhuma das exigências didáticas do gênero. Num compêndio

(358) *Op. cit.*, p. 81-2.

de lógica destinado à primeira iniciação dos jovens não se encontra um estudo ordenado da idéia, do raciocínio, do silogismo, da natureza da verdade, do critério da certeza etc. etc.!

Quanto às doutrinas expostas não se pode escurecer que o autor trouxe da medicina uma tendência acentuada para o materialismo e a ilusão de que era psicólogo porque havia estudado fisiologia. É vê-lo extasiar-se diante do cérebro "essa víscera admiràvelmente construída, formada por abundante massa em que se acham as duas substâncias, a branca e a cinzenta (cérebro que é) o apreensor terminal da imagem sensorial; o transformador das imagens em noção; o gerador da noção em idéia (!), o retentor dessas idéias" (359). Daí nada mais simples do que concluir que "as ações dos homens não são mais do que resultantes de tôdas as funções fisiológicas da nutrição e das transformações da substância cerebral" (360). É que Vicente de Sousa, sem nenhuma formação séria que o habilitasse a julgar pessoalmente as questões examinadas, seguiu com cega docilidade os discípulos contemporâneos mais em voga de Demócrito, Leucipo, Hobbes e Locke que êle saúda como os grandes mestres do pensamento. Platão, Aristóteles, Descartes e Leibniz perderam-se "nas selvas da psicologia metafísica" (361).

§ 2.º — Monistas evolucionistas

225. O monismo é a grande sistematização científica do materialismo no século XIX (362). Uma substância única que se modifica e, com as suas modificações explica todos os fenômenos, desde a queda de uma pedra à formação das sociedades — eis o seu dogma fundamental. A substância única é a matéria; o modo por que se produzem os vários fenômenos — a evolução, palavra mágica que resolve todos os enigmas e esclarece todos os mistérios.

De tôdas as sínteses monistas organizadas com êstes elementos uma das que lograram mais voga foi a de Haeckel, que, à propaganda de suas idéias, consagrou por mais de meio século uma atividade incansável e um ardor de sectário que não reconhece os limites da probidade científica. Para o profeta de Jena, o monismo não é mais um simples sistema filosófico, é uma religião, a grande religião do futuro.

Entre nós foram Tobias Barreto e Sílvio Romero os que primeiro introduziram as idéias haeckelianas. Outros muitos, principal-

(359) *Curso de Lógica*, p. 28.
(360) *Op. cit.*, p. 112.
(361) *Op. cit.*, p. 37. Contra a Lógica de Vicente de Sousa, escreveu o P. Luis Donato Riviecci, *Algumas Observações críticas*, publicadas em 1908.
(362) Por si, o monismo não é necessàriamente materialista. Com êsse têrmo algum tanto vago se costuma designar a filosofia dos que admitem uma substância única mediante a qual explicam ou pensam explicar todos os fenômenos. Se esta substância única é a matéria, como é o caso mais freqüente, temos o monismo materialista; se é o espírito, temos o monismo psíquico ou espiritualista. Tal a significação dada primitivamente ao têrmo por Wolff que o introduziu na linguagem filosófica: *monistae dicuntur qui unum tantummodo substantiae genus admittunt*. Ao monismo opõe-se o dualismo.

mente juristas e médicos, seguiram-lhes as pegadas e o evolucionismo monista foi durante muitos anos filosofia corrente nos nossos meios acadêmicos. Hoje, se bem conte ainda vários defensores, já se vai entibiando o primeiro entusiasmo. Há de esfriar de todo.

226. TOBIAS BARRETO de Menezes (1839-1889) nasceu em Campos, pequena vila de Sergipe, estudou primeiras letras no seu estado natal, partiu mais tarde para a Bahia onde se destinava ao sacerdócio. Saindo, porém, do seminário logo no dia seguinte ao da entrada, voltou a Sergipe, passando daí para o Recife, em cuja Faculdade de Direito se formou e exerceu o magistério durante os últimos anos de sua vida. O ilustre sergipano foi jurista, crítico, poeta e filósofo. Como filósofo deixou vários escritos que se encontram principalmente nas obras seguintes: *Ensaios e Estudos de Filosofia e Crítica,* Recife (1.ª ed., 1875; 2.ª ed., 1889); *Questões vigentes de Filosofia e de Direito,* Recife, 1888; *Estudos alemães* (1.ª ediç., Recife, 1883; 2.ª ediç., Rio, 1892); *Vários Escritos,* Rio, 1900; *Polêmicas, Rio,* 1901. As obras póstumas foram publicadas por Sílvio Romero.

Em 1925-26, custeada pelo Estado de Sergipe, veio à luz em 10 vols. uma edição das *Obras completas* de Tobias. Infelizmente não satisfaz às exigências críticas das obras dêste gênero.

Nenhum dos trabalhos filosóficos de Tobias é um livro no sentido rigoroso da palavra; falta-lhes unidade de plano e concatenação de idéias. São críticas avulsas, artigos, teses, opúsculos colecionados em volumes. Ânimo impulsivo e batalhador, polemista arrebatado, Tobias não era homem para escolher um assunto, estudá-lo com serenidade e desenvolvê-lo larga e profundamente. Deixava-se dominar e arrastar pelas circunstâncias e ia produzindo o que elas lhe pareciam exigir. É nesta obra fragmentária que importa respigar as idéias capitais do filósofo.

Na Bahia, Tobias ouviu as lições de filosofia de Fr. Itaparica que expunha eloqüentemente aos seus discípulos um espiritualismo eclético à-la Cousin, frágil e superficial. Abandonou-os cedo o moço ávido de novidades e depois de ter lido Comte foi pedir à Alemanha idéias modernas.

Desta sua excursão espiritual trouxe alguma erudição para embevecer os simples, mas poucas verdades que satisfizessem às inteligências sadias.

Cairam-lhe na mãos livros materialistas, criticistas e evolucionistas. Leu Haeckel e Noiré, Hartmann e Schopenhauer, Kant e Strauss. O amálgama de teorias representadas por êstes nomes pareceu-lhe à inteligência juvenil e sem formação a última palavra da ciência. Entregou-se de corpo e alma "a culta Germânia" do monismo e do racionalismo e julgou-se um sol destinado a espancar as trevas que nos envolviam, um gênio fadado a rasgar ao Brasil ignorante e atrasado, novos horizontes do progresso científico (363).

(363) "Enfim há de chegar-nos também a luz que, já de longa data, a Alemanha despede sôbre o mundo", *Ensaios,* p. 65. Raia pelo fanatismo o culto exclusivista de Tobias à ciência alemã. A causa do nosso atraso tem sido, segundo êle, "a prepon-

A. Doutrinas. Afora a forma virulenta e o tom de chalaça com que, muito de freqüente, reveste as suas críticas, em Tobias, filósofo, nada de original. Os polos do seu pensamento giram em tôrno do monismo evolucionista. Deus, pessoal e transcendente, é um nome: a alma, o espírito distinto da matéria "são ídolos decrépitos das gerações passadas" (364); a origem divina do homem, sua distinção essencial dos brutos, sua primazia sôbre os demais sêres do mundo sensível são "doutrinas que cheiram a incenso" e que é "preciso atirar para o meio do ferro velho" (365). Em lugar de tôdas estas antigalhas, a unidade essencial de todos os sêres, compostos de átomos inteiramente iguais e dotados de duas propriedades fundamentais e inseparáveis: movimento e sentimento (366).

O universo assim constituído evolve e quanto vemos nos indivíduos e nas sociedades é produto espontâneo desta evolução universal.

O *homem,* "de quadrúpede que era, tornou-se bípede, diferenciando e aperfeiçoando as extremidades orgânicas, pelo hábito do porte reto a que o obrigou a necessidade de tocar e apreender no alto os objetos de sua apetência" (367). Para os outros transformistas a mesma necessidade alongou à girafa o pescoço).

A *sensibilidade* e a *inteligência* têm "as raízes de sua árvore genealógica na fome e no amor. Nem se concebe (com que seriedade se afirma isto!) que outras molas pudessem mover o homem primitivo além dêsses dois ímpetos psíquicos, redutíveis às duas capitais funções orgânicas da nutrição e da propagação" (368).

O *direito natural* não existe. Os que o defendem são "figuras anacrônicas, estão fora de seu tempo" (369). O direito não passa de um *modus vivendi,* de um sucedâneo da fôrça, única empregada

---

derância absoluta do espírito francês". *Op. cit.*, p. 80. "Quebremos as taças em que até hoje saboreamos as mefíticas doçuras da civilização francesa e volvamo-nos para a Alemanha". *Ibd.*, p. 151. Por algum tempo teve a esdrúxula idéia de manter em Escada a publicação de um jornal em língua alemã, *Deutscher Kaempfer.* — Doutra feita propõe uma liquidação literária de tôdas as obras celebradas no Brasil e a organização de uma nova Internacional "com sede na Alemanha" e destinada a aquilatar o valor dos livros que se forem publicando. Para ser tida em consideração deverá qualquer obra pedir-lhe o *placet.* O "não presta" alemão seria a ruína literária do autor. E Tobias folga antecipadamente em que assim A. Herculano, J. de Alencar e quantos escreveram em Portugal e Brasil ficariam para sempre descorosados do prestígio que os aureola.

— Sucede-lhe porventura discordar de um alemão? Ouvi-o, todo humilde e confuso a escrever: "Não posso deixar de sujeitar a uma crítica alguns pontos do escrito de von Ihering, ainda que esta crítica *seja feita e só deva ser feita... de joelhos*". *Questões vigentes,* p. 92. Ah! livre pensamento orgulhoso, como te castigas! Que humilhação! De joelhos diante de von Ihering. Nós católicos, que não alardeamos a cada passo de espíritos livres e emancipados, só vergamos o joelho diante da palavra de Deus. Os homens, ainda alemães, por maior que seja a sua estrutura, criticamo-los sempre de pé.

(364) *Ensaios,* p. 36.

(365) *Questões vigentes,* p. 16.

(366) Nas linhas gerais do seu monismo segue o nosso sergipano as pegadas de Haeckel a quem prodigaliza gabos a todo pano. "Elogiar a Ernesto Haeckel já é uma coisa que deve soar aos bons ouvidos como tautologia". *Estudos Alemães,* p. 79. Num ponto, porém, afasta-se Tobias do tão encomiado mestre. E' em rejeitar-lhe o mecanismo absoluto que da evolução cósmica exclui tôda e qualquer finalidade. Para Tobias, que nisto se encosta a Noiré, o monismo filosófico, que não se deve confundir com o monismo naturalístico de Haeckel, é perfeitamente conciliável com a teleologia. Cfr. *Questões vigentes,* pp. 45-46.

(367) *Questões vigentes,* p. 156.

(368) *Questões vigentes,* p. 152.

(369) *Questões vigentes,* p. 132.

nos tempos primitivos. "A fôrça que não vence a fôrça não se faz direito; o direito é a fôrça que matou a própria fôrça... Tal é a concepção que está de acôrdo com a intuição monística do mundo" (370).

A *religião* é uma criação do homem submetida como tôdas as outras à lei fatal da evolução e naturalmente explicável "pela lei da seleção natural do gênio" (371).

Como corolário do evolucionismo universal, o universal relativismo. Não existe verdade imutável, absoluta, eterna. A verdade é feitura do homem, muda-se e transforma-se com êle e como êle. A metafísica, portanto, ciência do absoluto e do supra-sensível já fêz seu tempo. Kant, "o órgão mais sadio da especulação filosófica" (372), deu-lhe o golpe de graça. Subsiste, porém, a despeito dos discípulos e sub-discípulos de Comte" (373), como ciência crítica do conhecimento.

B. Crítica. Tobias foi pela crítica benevolente de alguns amigos alcandorado às alturas inacessíveis do gênio. "Reformador no círculo inteiro dos conhecimentos humanos, na poesia, na crítica, na política, na filosofia", chama-o Artur Orlando (374). A Sílvio Romero, Tobias parece "o espírito mais culto e mais adiantado dêste país (375). A verdade, porém, é que, a quem não quer vê-la com os vidros de aumento com que a amizade desvaira a crítica, a figura de Tobias é de dimensões muito reduzidas. Tão descabidas louvaminhas fizeram até mal ao orgulhoso provinciano. Guindado tão alto, vieram-lhe vertigens.

Êle próprio acabou por convencer-se que era uma estrêla de primeira grandeza. Daí esta atitude por vêzes ridícula de superiori-

(370) *Questões vigentes*, p. 147.

(371) *Questões vigentes*, p. 49. O trecho merece citado por inteiro: "Eu creio na lei da seleção natural do gênio. Sem isso não me parece explicável por meios humanos o nascer e o crescer das religiões". — Que mimo de lógica racionalista. E' necessário a todo transe explicar por meios humanos a origem das religiões e principalmente do cristianismo ainda que para isso seja necessário crer. E em que?... na seleção natural do gênio. Francamente, fé por fé, eu creio na origem divina do cristianismo e não creio na lei da seleção natural dos gênios. Pela minha fé, tenho a história e a lógica, pela minha descrença tenho a psicologia e as ciências naturais, que, de há muito, já cortaram as asas à seleção natural, reduzindo-lhe a ação a papel bem modesto. Quem é mais objetivo e racional, quem está com os fatos e quem com os preconceitos?

(372) *Questões vigentes*, p. 252.

(373) *Questões vigentes*, p. 252.

(374) *Prólogo às Questões vigentes*, p. XXIII.

(375) *A Filosofia no Brasil*, p. 139. Sílvio Romero, principalmente, é de uma intemperança no elogio que resvala pela lisonja. Em se tratando de Tobias não há esperar dêle imparcialidade na crítica nem comedimento nos juízos. Aos seus olhos, o colega sergipano avulta como um gigante em todos os domínios do conhecimento a que aplica a sua atividade. Um exemplo. Tobias lia regularmente o seu latim. Um dia, teve a infeliz idéia de poetar no idioma de Virgílio. Compôs uma elegia de despedida aos seus alunos. São dísticos de mau principiante que ensaia os primeiros passos, dominado ùnicamente pela prosaica preocupação de salvar as exigências materiais da metrificação elegíaca. Ouçam, por amostra, três dos oito dísticos de que se compõe tôda a poesia:

Vellem, discipuli, vobis qui repitis (?) isthuc,
Ut possem sapiens, in rudibus tenebris
Lumen ego praeferre, erudiens itidem, et vos
Memet, adhuc video, viribus exiguis
Quam doceo; desunt autem magnae Sophiae mi.
Principia, atque ideo jam cogor ad studium.

São êstes versos pobres pelo conceito, pobríssimos pela forma, que o exaltado crítico chama "bela elegia em estilo ovidiano". *Hist. da Lit. Brasil.*, t. II, p. 478. Sílvio Romero leu alguma vez Ovídio?

dade inconstrastável, de águia que paira muito alto num país de toupeiras, de gênio mal compreendido e, por isto, invejado de seus conterrâneos. Ilusão de uma vaidade que nos faz hoje sorrir.

Originalidade, profundidade, sagacidade no discernimento das tendências contemporâneas, intuição do futuro, tudo isso, que se encontra nos gênios e ainda nos talentos superiores, faltou a Tobias. Vejamos.

Jurou pelo monismo e a ciência infligiu ao monismo um terrível desmentido.

Proscreveu a psicologia do domínio científico, dizendo-a "condenada por sua natureza a não ter um voto sequer no grande conselho das ciências" (376) e a psicologia marcha hoje na vanguarda das ciências.

Contestou às ciências sociais, à sociologia, o direito de existência, escrevendo que a "sociologia é uma frase", e os sociólogos, em geral, "espíritos incompletos ou doentes" (377) e as cátedras de sociologia aí se vão multiplicando prodigiosamente nas academias e universidades de todos os grandes centros de cultura.

Viu o "desmoronamento irremovível" da Igreja Católica, incapaz de poder "resistir às duras influências da atmosfera do século" (378) e ela aí está cheia de vida e de viço, na juventude perene de sua imortalidade, único baluarte da fôrça moral, única tábua de salvação para uma sociedade, que ameaça soçobrar, agitada pelos princípios subversivos do monismo e do racionalismo abraçado por Tobias (o direito é a fôrça etc. etc.).

Decididamente, faltou ao nosso pequeno grande-homem êste olhar profundo de águia que envolve o presente e devassa longe o futuro.

Foi talvez profundo no seu pensar? Tão pouco. Do monismo evolucionista, sistema superficial, êle não percebeu as falhas e os absurdos; recebeu-o, sem caução, como lho exportaram da Alemanha os Haeckels e os Noirés. Êstes átomos, ponto de partida da evolução, que são e donde provieram? Por que se movem? A que título se lhes confere o sentimento, um psiquismo que a razão não exige e a experiência não atesta? Como explicar a vida psíquica do homem? Não há abuso da credulidade humana em afirmar que os mais elevados produtos da inteligência e da razão são graus mais elevados da sensação de fome que evolve no tempo? Tôdas estas questões e muitas outras, que o monismo não resolve e nem parece sequer suspeitar acodem espontâneamente a qualquer espírito medianamente perspicaz. Tobias não as percebeu.

E o crítico não foi mais feliz que o filósofo. Acabamos de ver com que facilidade acolheu sem benefício de inventário, alheias doutrinas. Aqui e ali, porém, há algumas apreciações justas, por exemplo, de Hegel e Comte, mas são raras, são sempre muito ligeiras, muito à flor das coisas, sem nada aprofundar, sem descer nunca à

(376) *Ensaios*, p. 17.
(377) *Questões vigentes*, pp. 36, 81, 99.
(378) *Ensaios*, p. 111.

raiz do êrro. Fora daí, quase sempre a sua crítica é desastrada. Em se tratando principalmente do espiritualismo, sob qualquer de suas formas, a paixão desvaira-lhe o juízo. Quereis tomar-lhe o pulso? Ouvi-o. Fala da dúvida metódica". Jôgo de palavras, diz êle, que pôde fazer fortuna através de dois séculos baldos de senso crítico (379). De certo, o que vem ser uma dúvida aconselhada ao homem, como regra de direção mental?... Não duvida quem quer e sòmente porque o quer. Porém, só a vontade é capaz de praticar uma regra que se lhe impõe" (380). Qualquer estudantinho de lógica responderia logo em forma: Distingo: não duvida *realmente*, passe; não duvida *metòdicamente*, nego. Criticando a dúvida metódica não advertiu o mestre que se tratava de dúvida *metódica*, isto é, fictícia, de dúvida pela qual se prescinde por um instante da verdade de uma proposição para examinar-lhe as razões e argumentos em que se funda a sua certeza. E isto faz quem quer e quando quer. O seu Kant, se o tivesse estudado bem, lhe teria ensinado a distinguir a *suspensio judicii indagatoria* (dúvida metódica) da *suspensio judicii sceptica* (dúvida real).

Originalidade é ainda um dos predicados das inteligências superiores. Os amigos reivindicam-na para Tobias. Em filosofia, certamente, não o foi. Tôda a sua obra não encerra uma investigação de valor, profunda, que lhe seja própria. Bem sei que várias vêzes êle próprio reclama para algumas teorias o direito de paternidade. Mas ou são bagatelas tão mesquinhas que a pretensão chega a ser ridícula ou são tão antigas as inculcadas novidades que bem mostram quão falhos e incompletos eram os conhecimentos filosóficos do autor. No primeiro caso está a seguinte nota: "Esta idéia de Deus representada por um nome que *só tem vocativo* como *uma interjeição*, pôsto que me seja própria, não é nova. Eu a exprimi pela primeira vez em um escrito polêmico publicado no *Americano* em 1870" (381). Realmente, grão achado cuja invenção importava patentear!

No segundo caso se acha a descoberta de que "a livre vontade não é incompatível com a existência de motivos, pelo contrário, êles são indispensáveis ao exercício normal da liberdade... Estas últimas idéias — continua êle dividindo modestamente a sua glória com outro inventor de coisas achadas — pôsto que em parte me sejam próprias, contudo já não são inteiramente novas. E. Veron, na sua Moral (1884)... assenta a sua teoria da liberdade sôbre uma ordem de considerações análogas" (382). Nem em parte, nem em todo são novas estas idéias, tão antigas como o desprezado S. Tomás (383).

---

(379) A dúvida metódica é muito mais antiga e de crítica, da verdadeira crítica filosófica, só o nome pertence ao século XIX.
(380) *Ensaios*, p. 8.
(381) *Ensaios*, p. 75.
(382) *Ensaios*, p. 42.
(383) E' realmente indigno e revoltante o modo por que êste pigmeu da filosofia trata do grande gênio católico diante do qual desfilaram reverentes as gerações de 7 séculos. "Eis aí mais um *doctor parvus* ao lado do *doctor angelicus*. Um epíteto vale o outro". *Polêmicas*, p. 25. "Tôdas as razões demonstrativas da existência de Deus que ensinam os filósofos *asneirões*, inclusive S. Tomás e sua gente, são dignas de apu-

Não quisesse remontar tão alto até a Idade Média "do obscurantismo", abrisse Tobias qualquer compêndio moderno de escolástica e lá encontraria a sua famosa descoberta exposta singelamente como uma das verdades mais comezinhas da filosofia.

Tal foi o filósofo: estátua pequena para o grande pedestal que lhe erigiram. A posteridade não andou errada condenando-lhe as obras ao olvido, passados apenas 30 anos de sua morte (384).

O homem, porém, foi mais feliz. Tobias acabou bem. E o dizemos com tanto maior prazer quanto mais sensível nos foi o desgôsto de lhe criticarmos quase tôdas as idéias a bem da verdade. De todos os atos de sua vida o mais belo foi incontestàvelmente o último e êste retratou e destruiu moralmente todo o seu passado intelectual.

É mais fácil negar a alma do que destruí-la. Na última hora, nesse momento em que se desanuviam as paixões do tempo e a verdade se banha de novos clarões nos arrebóis da eternidade, Tobias achou de novo sua alma cristã para entregá-la a Deus, purificada pelo arrependimento e regenerada pela graça.

Sobrevivências atávicas, fraqueza mórbida de um organismo em decomposição (385) dirá o racionalismo incrédulo a quem nunca faltam palavras sonoras para exprimir doutamente a sua ignorância. Não, corrigirá o bom senso, nobreza de uma alma reta, que reconhecendo a verdade no ocaso da vida, sabe prestar-lhe a derradeira homenagem de uma submissão heróica. Traços inefáveis da Providência, finezas de misericórdia divina, vinganças do eterno Amor, completará a fé com o seu privilégio de ver as coisas em sua verdadeira luz.

* * *

227. Do nome de Tobias Barreto é inseparável o de Sílvio Romero, seu colega, amigo e apologista incansável (386).

SÍLVIO ROMERO (1851-1914), natural de Lagarto (E. de Sergipe), bacharelou-se em direito pela Faculdade de Recife, vindo pouco depois para o Rio, onde cedo entrou a distinguir-se escrevendo em jornais e revistas e onde, com breves intermitências, passou quase tôda a sua vida. Ensinou filosofia no Colégio Pedro II, foi deputado federal de 1889 a 1902 e finalmente professor da Faculdade de Direito do Rio de Janeiro.

---

pos e pedradas". *Ibid.*, p. 31. Se em vez desta linguagem de almocreve se tivesse Tobias ocupado em estudar "os pensamentos másculos dêste espírito vigoroso" (Von Ihering), teria evitado, pelo menos, a quixotesca figura de quem reclama, como novidades próprias, idéias antiquíssimas do domínio comum de qualquer espírito culto.

(384) Admirável de equilíbrio, ponderação e objetividade é o juízo de TRISTÃO DE ATAÍDE "Nem um precursor. Nem um filósofo. Nem um espírito nacional... Foi um espírito do seu tempo e que passou com o seu tempo". *Estudos*, 1.ª serie, Rio, 1927, p. 385.

(385) E' o pensamento que uma pena anônima escreveu à margem dum exemplar das *Questões vigentes*, conservado na Biblioteca Nacional.

(386) "Eu e Tobias, que demos ao Brasil o exemplo da mais completa fraternidade espiritual, fomos dois camaradas, dois obreiros amigos, mas independentes, que procuramos trabalhar sem rivalidades e sem submissão ao outro, de acôrdo, porém autônomos: êle, todo haeckelista e eu mais spenceriano". SÍLVIO ROMERO, *Ensaios de Filosofia do Direito*, p. XVI.

Espírito ativo, trabalhador incansável, brasileiro amante das coisas do Brasil, Sílvio Romero aplicou a sua multiforme operosidade à história, à etnografia, ao direito, à poesia e à crítica literária, principalmente à crítica literária. Filósofo foi-o também, mais incidentemente. É criticando, historiando ou ensinando direito que vai semeando suas idéias sôbre filosofia. Para quem deseja estudá-lo sob êste aspecto, suas obras mais importantes são: *A filosofia no Brasil*, 1878; *História da Literatura brasileira*, 2 vols. (1.ª ed., 1882; 2.ª ed., 1902-3); *Doutrina contra Doutrina ou o Evolucionismo e o positivismo no Brasil* (1.ª ed., 1894; 2.ª ed., 1895); *Ensaios de Filosofia do Direito*, 1895.

A. Doutrinas. Antes de tudo quais foram as idéias dominantes de Sílvio Romero, qual o sistema filosófico que abraçou? Pergunta simples, mas difícil de responder-se. Falando uma vez de escolas literarias, Sílvio escreveu estas palavras: "Eu não sou clássico e nem romântico e nem parnasiano; não estou com a velha nem com a nova geração... quero estar com a novíssima, com aquela que ainda há de vir" (387). Isto basta para caracterizar um homem: qual o crítico literário, tal o filósofo. Espírito sem solidez nem profundidade, apesar da liberdade de pensamento por êle tão decantada, foi um escravo mais ou menos inconsciente das opiniões em voga, uma vítima da moda filosófica, desejoso de estar sempre com a escola *novíssima*.

Preparatoriano, estudou o ecletismo superficial de Jouffroy, filosofia que então se ensinava em quase todos os ginásios do Império, e Jouffroy, ainda depois de desamparado, ficou-lhe parecendo "um dos maiores filósofos do seu tempo... e incontestàvelmente o único vulto eminente do ecletismo" (388). Apenas entrado na Academia, a leitura de Littré, Taine e outros atraiu-o ao positivismo e Comte avultou-lhe aos olhos deslumbrados "como o primeiro espírito francês dêste século" e o positivismo como "um dos grandes sistemas de filosofia" (389). Não duraram muito, ao que parece, êstes primeiros fervores. Em 78 já havia mudado opinião. "Outrora seu sectário (de Comte), na ramificação dirigida por Littré, só o deixei quando livros mais desprevenidos e fecundos me chegaram às mãos. Comte só foi largado por amor a Spencer, a Darwin, a Haeckel, a Büchner, a Vogt, a Moleschott, a Huxley" (390), "os sete sábios" modernos.

A ruptura com o positivismo, porém, não foi, a princípio, nem brusca nem violenta. Na época em que nos achamos, ainda o prendia completamente "o lado inatacável, aquilo que restará de sua brilhante organização filosófica" (391). A classificação das ciências de Com-

(387) *Hist. da Lit. Bras., II*, p. 309.
(388) *Filos. no Brasil*, p. 43.
(389) *Filos. no Brasil*, pp. 67-8.
(390) *Filos. no Brasil*, p. 58.
(391) *Filos. no Brasil*, p. 68.

te continuava em 78 a parecer-lhe "excelente, superior às propostas por Ampère e Spencer" (392).

Deixemos, porém, passar 15 anos e nada restará do positivismo. A simpatia muda-se em antipatia, o respeito dos primeiros anos em desprêzo e ironia. "Encontramos em tudo aquilo (na obra de Comte) erros e desatinos de alto a baixo e a cada passo" (393). O positivismo é uma "nefasta e compressora doutrina, cheia de erros, em luta aberta como a ciência progressista" (394), é "filosofia de almas penadas para encher as algibeiras dos crédulos que a aceitam" (395), "parto extravagante de uma cabeça que deixou de ler em 1822" (396). Oh! e êle não sabia disto quando em 78 proclamava a Comte o primeiro espírito francês do século XIX? Enfim, para resumir tudo numa só palavra, mas palavra cheia de significados e mistérios, Sílvio toca a rebate e chama às armas os sectários do naturalismo evolucionista e exorta-os a combater contra "o neo-jesuitismo que nos invade" (397). Estava dito tudo. Manifestamente o positivismo era o grande flagelo, o jesuitismo resuscitado.

Mas voltemos a 1878. Comte fôra então deixado pelos "sete sábios" acima referidos. Entre êles, ao lado de Spencer, já terá o leitor notado os nomes dos grandes porta-vozes do materialismo: Haeckel, Büchner, Vogt e Moleschott. Sílvio Romero, de fato, era naquela época (nunca deixou de o ser) um materialista decidido.

Entre os erros do positivismo considerava então "o perdurar em tachar o materialismo de errôneo" (398). Haeckel era "insigne e inestimável" (399). Rolaram os anos e com os anos também as convicções. É um prazer ouvi-lo em 95 averbar de "pedantesca" a linguagem do "insigne e inestimável" Haeckel, chamar as "suas cosmogenias, fisiofilias, filogenias, ontogenias" etc. de outras tantas "patacoadas" (400). De envolta com Haeckel, condena em massa "a frágil construção de Büchner, Vogt e outros corifeus do materialismo fácil a que Haeckel levianamente fêz o sacrifício de seu talento" (401).

Dos "sete sábios" só se salvaram Darwin e Spencer. Spencer, principalmente, parece ter sido o último astro que arrastou na sua órbita o nosso cometa em busca de um centro de gravitacão. "Se tivesse de tomar um chefe entre os modernos elegeria H. Spencer, nas linhas gerais do seu pensar" (402). Fio que se Romero tivesse vivido mais alguns anos não tardaria em trocar por outro o sol cujo brilho vai tão ràpidamente empalidecendo. Mas, enfim, êsse tempo não chegou e o sistema spenceriano fica, nas suas linhas gerais, re-

(392) *Filos. no Brasil*, p. 69.
(393) *Doutr. contr. Doutr.*, p. 9.
(394) *Doutr. contr. Doutr.*, p. 95.
(395) *Doutr. contr. Doutr.*, p. 95.
(396) *Doutr. contr. Doutr.*, p. 100.
(397) *Doutr. contr. Doutr.*, p. LXXVI.
(398) *Filos. no Brasil*, p. 73.
(399) *Filos. no Brasil*, p. 32.
(400) *Filos. do Direito*, p. 13.
(401) *Filos. do Direito*, p. 77.
(402) *Filos. do Direito*, Prefácio, p. IX.

presentando as últimas idéias do filósofo de Lagarto. Nas suas linhas gerais, disse-o êle próprio e repetimo-lo agora, porque a longa peregrinação por tantos sistemas deixou traços profundos que a admiração pelo evolucionista britânico não conseguiu de todo apagar. Assim, nas estratificações dum terreno se conservam, até ao presente, os vestígios de suas evoluções passadas.

Naturalismo evolucionista e crítico, evolucionismo spenceriano, monismo teleológico — diferentes nomes com os quais designa Sílvio Romero o próprio sistema, compendiam bem suas idéias.

Com Spencer é agnóstico, excluindo da esfera do conhecimento tudo quanto transcende a observação sensível e declarando-se inimigo irredutível da metafísica. "Todos sabemos, exceto os declamadores, que (a ciência) baniu do horizonte humano tôdas as noções abstrusas e de impossível verificação prática, fazendo a devida justiça aos preconceitos transcendentes" (403).

Com Haeckel é monista. Todos os sêres se reduzem a modalidades diversas de uma entidade única, a matéria, possuindo primitivamente em germe tôdas as propriedades que se foram com o tempo manifestando nos diferentes estádios do seu desenvolvimento até o homem, aparecido em vários pontos do globo (poligenismo) por "evolução antropopiteca" (404). Afasta-se, porém, do patriarca de Jena em não admitir, como êle, um monismo mecanista. Hartmann, Noiré e Tobias Barreto lhe parecem mais acertados quando não vêem incompatibilidade entre a teleologia e a ciência. "Somos, como Tobias, sectário do monismo teleológico contra o monismo mecanista" (405).

Esta substância única está submetida a uma contínua evolução que "abrange o complexo dos fenômenos universais desde os cósmicos até aos sociológicos". A lei do processo evolutivo achou-a Spencer e Romero acolheu-a sem benefício de inventário; a evolução opera-se pela passagem do incoerente e homogêneo ao coerente e heterogêneo, do indefinido ao definido, pela distribuição incessantemente renovada da matéria e do movimento, na qual ao mesmo tempo que a matéria se integra, o movimento se dissipa (406).

Tais as mais importantes opiniões de que, entre nós, se fêz eco o filósofo sergipano.

Mas Romero não se contentou com ser pai adotivo de idéias alheias, muitas, variadas e, não raro, contraditórias; quis também enriquecer a filosofia com elocubrações pessoais. A três ou quatro classificações se reduz quanto, na matéria, nos legou de original.

A primeira é a classificação das criações fundamentais da humanidade. É necessário, diz êle, "fazer o quadro completo, traçar a carta, organizar definitivamente o esquema do conteúdo mesmo da civilização, indicando, sem subterfúgios, quais sejam em definitiva as

(403) *Hist. da Lit. Brasil.*, II, p. 262.
(404) *Filos. do Direito*, p. 172.
(405) *Filos. do Direito*, p. 32.
(406) *Cfr. Filos. do Direito*, pp. 71 e segs.

criações fundamentais da humanidade" (407). A êste "trabalho ainda não feito de conjunto e com seriedade" (408) o filósofo mete ombros desassombradamente e, depois de um exame analítico e comparativo, conclui: "Podemos afirmar, sem mêdo de errar, que cinco, apenas cinco, são as classes, as espécies diversas de atos e fenômenos culturais que constituem a civilização humana;... E chamam-se elas: *religião, arte, ciência* (compreendendo *filosofia*), *política* (tomada no mais genérico sentido, compreendendo *moral e direito*) finalmente *indústria*... Não há, não houve jamais um só fenômeno humano, um só produto de sua atividade, um só resultado de sua energia espiritual, emocional ou mental que não pertença a uma qualquer dessas classes" (409). As cinco criacões acima são histórica e psicològicamente *independentes e irredutíveis*. Tal a grande teoria, "o pôsto central do assunto, o ponto culminante de nosso modo de ver nessas matérias" (410).

A segunda classificacão é a dos "esforços feitos pelo homem para explicar as leis da história" (411). Em 1878, a lei sociológica de Comte parecia-lhe o que havia de "altamente duradouro e inapreciável na obra do reformador" (412). Como é caduca a imortalidade do êrro! Em 95, já "a famosa lei dos três estados... apertada com rigor esboroa-se, desmantela-se, reduz-se a poeira" (413). Cumpria, pois, substituí-la por outra de mortalidade mais vivedoura. Sílvio não se intimida com a sorte da lei de Comte e, em séu lugar, propõe confiadamente a sua. "A concepção dos acontecimentos humanos tem atravessado até agora quatro largos períodos: a teologia, a metafísica, a física da história e finalmente a história científica" (414). Cada um dêstes períodos deu origem a vários sistemas filosóficos.

No primeiro, a marcha da história é explicada pela intervenção de um ser estranho, Deus. Sua ação chama-se predestinação ou providência. É a fase primitiva do transcendentalismo. Numa segunda fase dêsse mesmo período a vontade divina é substituída pela humana dotada do "liberum arbitrium indifferentiae". Esta fase constitui o antropocentrismo.

O segundo período, metafísico, inaugura-se com a identificação das manifestações das vontades divina e humana. É a imanência

(407) *Doutr. contr. Doutr.*, p. 37.
(408) *Filos. do Direito*, p. 135.
(409) *Doutr. contr. Doutr.*, p. 38.
(410) *Filos. do Direito*, p. 135. De fato, Sílvio Romero parece fazer grande cabedal desta classificação. Imprimiu-a e reimprimiu-a oportuna e inoportunamente em quase todos os seus livros e quase sempre com as mesmas palavras. O leitor poderá encontrá-la nos *Ensaios de Filosofia do Direito*, p. 135 e segs., na *Doutrina*, p. 36 e segs., nos *Ensaios de sociologia*, Garnier, 1901, p. 52 e segs., e na *Historia da Literatura Brasileira*, t. II, p. 17. Neste último lugar as criações fundamentais que eram "cinco, apenas cinco, sem mêdo de errar" já são elevadas a sete. "Religião, arte, ciência, política, indústria, direito e moral são as sete grandes instituições da humanidade". Bem está: sete tem um quer que é de mais solene que cinco. Sete foram os sábios da Grécia, sete as maravilhas do mundo, muito conveniente era que sete fôsse também as criações fundamentais da humanidade.
(411) *Filos. do Direito*, p. 82.
(412) *Filos. no Brasil*, p. 71. Algumas páginas adiante. "Suas leis da história são imorredouras", p. 86.
(413) *Doutr. contr. Doutr.*, p. 199.
(414) *Filos. do Direito*, p. 85. E' nesta obra da pág. 83 em diante que vem exposta tôda a teoria que resumimos no texto.

panteísta, cujos mais altos representantes são Spinosa e Hegel. Ainda a êste período pertence a explicação da história pela ação exclusiva dos grandes homens: é o selecionismo (o têrmo é dêle) do gênio, *Hero-Worship* de Carlyle.

No período físico, que é o terceiro, explica-se a evolução da história pelas leis da natureza física. Surge, então, o *determinismo materialista* representado pelos nomes de Buchez, Quetelet e Comte. Pelo seu valor doutrinal avantaja-se de muito êste período aos anteriores, mas ainda é insuficiente.

Completo e perfeito é o quarto: período do naturalismo evolucionista e crítico que na explicação dos segredos da marcha da humanidade faz apêlo às leis físicas e mentais, socorrendo-se não só da natureza senão também dos *fatos humanos*. Inútil acrescentar que o autor se coloca neste período.

Mais outra classificação de Sílvio Romero: a dos sistemas filosóficos. "Todos os sistemas filosóficos, pensamos nós, podem reduzir-se a quatro correntes principais: o monismo, o dualismo, o positivismo, o criticismo naturalístico ou naturalismo evolucionista" (415).

Mencionemos, por último, ainda outra divisão do nosso autor tão fecunda e, como veremos logo, tão desastrada, neste gênero lógico. É a sua classificação das ciências. Em tempos passados (1878), já o notamos, a classificação das ciências de Comte parecia-lhe "excelente, superior às propostas por Ampère e por Spencer" (416).

Em 1895 já não é assim. Com o tempo inverteram-se-lhe as opiniões: a de Spencer parece-lhe superior à de Comte. "O evolucionismo spencerista... não se limita a notar as incongruências e contradições da classificação serial dos positivistas: vai mais longe e afirma, como princípio fundamental, a impossibilidade das classificações daquela natureza" (417).

Apesar disso, ao lado da classificação de Spencer julga ainda o autor haver lugar para outra, própria, tendo por critério o desenvolvimento histórico das ciências e seu grau de certeza. "Dividiremos as ciências, quanto ao grau de sua certeza, em *verdadeiras ciências, quase-ciências, pretendidas* (em outro lugar, diz *falsas*) *ciências*. Entre as primeiras estão as matemáticas, a mecânica, a física, a astronomia, a química. Entre as segundas: a biologia, a psicologia, a sociologia em seus diversos ramos como a estética, o direito, a moral e a economia política. No último grupo: a teologia, a metafísica, tôdas as ciências ocultas, como a astrologia, a quiromancia etc." (418).

---

(415) *Filos. do Direito*, p. 55.
(416) *Filos. no Brasil*, p. 69.
(417) *Doutr. contr.*, p. 127. "A classificação comtista, dada pelos fanáticos incompetentes como uma maravilha, nada tem de original, não passa do desdobramento da velha classificação das ciências, conhecida na Europa desde os últimos tempos da Idade Média" *Ibid.*, pág. 156. Ver nesta obra pp. 95-198 um largo confronto polêmico entre as classificações de Comte e de Spencer, feito, em grande parte, a expensas de citações dêste último e de Littré. O autor, já se vê, conclui pela superioridade da classificação spenceriana.
(418) *Filos. do Direito*, p. 45. Ctr. também *Hist. da Lit. Bras.*, t. II, p. 23.

B. Crítica. Seremos muito breves na crítica. As opiniões capitais de Sílvio Romero já foram, em vários lugares dêste livro, a propósito de outros autores, estudadas e analisadas. Diremos apenas que o filósofo brasileiro se iludiu quando julgou haver entre o seu monismo evolucionista dum lado, e o materialismo e o positivismo do outro, um abismo de diferença. Spencer foi um positivista, independente, sim, e em alguns pontos original, mas sempre positivista. O agnosticismo do evolucionista inglês é um têrmo novo, criado por Huxley para exprimir a idéia fundamental do positivismo: só o sensível é objeto de conhecimento.

Quanto ao materialismo, afirmamos, sem hesitar, que o monismo de Sílvio Romero dêle não difere senão pelo nome. Reconheceu-o em outros tempos o próprio Romero: "A ciência de hoje foge dos sistemas, rejeitando a expressão materialismo não *porque abandone as suas doutrinas* (o grifo é nosso), mas porque o têrmo pode ser explorado etc." (419). Mais tarde, não lhe bastando esta distincão nominal, quis estabelecer uma diferença mais profunda nas idéias e para isso... falseou as do materialismo e cobriu-o de injúrias. Aqui nos fala do "vèlho materialismo, o míope materialismo francês do século passado", mais adiante do "estéril materialismo da rotina", do materialismo "imponderado e de antigo estilo à-la Letorneau" (420). Era mister torná-lo antigo para julgá-lo falso. Tudo, porém, debalde; as doutrinas são idênticas. A sua é "a larga intuição do evolucionismo monístico, aquêle que dá vida, sentimento, pensamento, liberdade, finalidade *como propriedades já existentes na matéria*" (421), e o "verdadeiro monismo, o sistema que a *um só ser* atribui tôdas aquelas qualidades e a finalidade entre elas" (422), de modo que "vida, sensação, sentimento, consciência, vontade, liberdade, finalidade também são produtos da mesma substância eterna, predicados que ela em si mesmo já tem e os manifesta nas suas integracões superiores" (423). Aí temos uma só substância eterna — a matéria — explicando, com as suas propriedades, a universalidade dos fenômenos naturais, desde os cósmicos até os psíquicos. É esta precisamente a tese fundamental do que êle chama com justo desdém "estéril materialismo da rotina", mas que, nem por isso, deixa de ser idêntico ao seu. Disso só não se convencerá quem não descer ao fundo das doutrinas contentando-se com borboletear à superfície das palavras. Erra ainda Sílvio Romero quando afirma que o velho materialismo negava o sentimento e a consciência (424).

(419) *Filos. no Brasil*, p. 79. O estratagema não nos parece muito sério. Imaginai um boticário com as prateleiras atulhadas de uma droga sem saída. Que fazer? Um belo dia amanheceu-lhe n'alma uma inspiração feliz. Desce todos os frascos, muda-lhes os letreiros e com o auxílio da fortuna e do reclamo logra desembaraçar-se da desprestigiada droga... e enriquece.

Aí está a história do materialismo e do monismo evolucionista... e também de outros sistemas que se dizem e se julgam novos só porque repudiaram o antigo nome da família.

(420) *Filos. do Direito*, pp. 53, 161.
(421) *Filos. do Direito*, p. 161.
(422) *Filos. do Direito*, p. 80.
(423) *Filos. do Direito*, p. 80.
(424) *Filos. do Direito*, p. 80.

Não os negava; explica-os, como êle, em função da matéria. O ser esta matéria dotada só de movimento ou também de outras propriedades é diferença acidental que não interessa a essência da questão e que nunca escoimará o monismo naturalista da pecha de materialismo.

Uma palavra de suas classificações originais. É penoso dizer que nenhuma delas resiste à crítica.

— Na teoria das criações fundamentais da humanidade, um rápido exame descobre logo inúmeras falhas. A política nunca foi gênero que abrangesse a moral e o direito como espécies. Política, moral e direito são ciências e como tais o próprio Sílvio as reconheceu na sua classificação de ciências: são, portanto, redutíveis à primeira das cinco criações. O comércio, as línguas, a arte da navegação e da guerra não entram em nenhuma das categorias apontadas. Não são ciência, nem religião, nem arte (sob êste título Sílvio compreende só as belas artes), nem política, nem indústria (425).

— A lei histórica dos quatro períodos é visìvelmente decalcada sôbre a dos três estados de Comte. Tem-lhe todos os inconvenientes e muitos outros mais, nascidos de uma ignorância profunda da história da filosofia. O panteísmo não nasceu com Hegel e Spinosa; é contemporâneo dos primeiros sistemas filosóficos que registra a história; o materialismo já o professara Demócrito quatro séculos antes da nossa era. A predestinação e a Providência são ainda ensinadas pela filosofia e teologia católica, cuja vitalidade indestrutível Sílvio Romero finge desconhecer. Não basta desembaraçar-se de tão momentosa questão, como dizer simplesmente: são "duas idéias transcendentais... que não nos devem mais preocupar, como anticientíficas e inverificáveis. Destroem a responsabilidade humana (sic!) e partem de uma pretendida ciência do absoluto que implica uma *contradictio in adjecto*" (426). E a prova, filósofo?

Quanto a guindar uma idéia de Carlyle à altura de fase dos grandes períodos históricos da humanidade, é simplesmente ridículo.

— A distribuição dos sistemas filosóficos em quatro grupos peca contra a primeira lei de uma boa divisão: o monismo e o dualismo já exaurem o todo a dividir; o mais redunda. Assim, o 4.º sistema, o naturalismo evolucionista já está incluído no primeiro, no monismo. Não basta. A divisão é baseada em critérios diferentes. O critério de separação dos dois primeiros sistemas — monismo e dualismo — é ontológico, objetivo: unidade ou dualidade irredutível do ser. O dos dois últimos, como os propõe o autor, é lógico e subjetivo: o valor do conhecimento, o alcance da ciência (positivismo — sistema agnóstico do *ignorabimus;* o criticismo naturalista — sistema, segundo êle, do *wir wissen und wir werden wissen*). Uma divisão as-

(425) Compreenderá fàcilmente o leitor que não nos podemos estender na crítica. A quem desejar trabalho mais pormenorizado, análise mais minuciosa dêste e de outros pontos da doutrina de Romero lembramos o livrinho publicado pelo Cons.º Lafaiete sob o pseudônimo de Labiênio e intitulado *Vindiciae*, o Sr. Sílvio Romero, crítico e filósofo, Rio. Jacinto Ribeiro, 1899. A crítica do ponto a que aludimos no texto acha-se às págs. 135-158.

(426) *Filos. do Direito*, p. 86.

sim assemelha-se a de um naturalista que distinguisse os animais em vertebrados e invertebrados, terrestres e aquáticos.

— A classificação das ciências, essa está abaixo de tôda a crítica. Deixemos de lado a superstição positivista de pôr no mesmo nível a teologia com a astrologia e a metafísica com a quiromancia. Mas dividir as ciências em ciências verdadeiras, quase ciências e ciências falsas! Que diria Romero do professor de geometria que dividisse os triângulos em triângulos verdadeiros, quase triângulos e triângulos falsos? Uma ciência falsa não é ciência, uma quase ciência que vem a ser? A biologia e a psicologia, quase-ciências!? Mais: a divisão é feita segundo o grau de certeza. Que *grau de certeza* possui uma ciência falsa? Que monstruosidade lógica!

— Em resumo. Reconhecemos em Sílvio Romero algum talento, atividade literária incansável, fecunda e precipitada por excesso de operosidade, certa versatilidade de engenho aplicada a variados ramos do conhecimento, mas não hesitamos em declará-lo pensador medíocre, e sua obra filosófica, de influência desastrada. Ressentem-se os seus escritos de todos os defeitos de um autodidata: desorientação de idéias, ausência de princípios sólidos, de demonstrações seguras, de convicções pessoais fundamentadas. Sua erudição filosófica é muito limitada e unilateral (*einseitig*, como dizem os alemães), cinge-se ao conhecimento dos autores materialistas, positivistas e evolucionistas do século XIX. Entre êsses, o tempo parece ter sido o critério principal de suas preferências. Daí erros grosseiros na apreciação dos homens e das idéias do passado (427).

Numa palavra, no tempestuoso mar das opiniões modernas Sílvio Romero foi um barco sem leme nem bússola. Vagueou à mercê dos ventos dominantes, oscilou entre as vagas e por fim submergiu sem deixar traços de sua passagem, sem sondar profundidades, sem descortinar novos horizontes.

228. Estelita Tapajoz, autor dos *Ensaios de filosofia e ciência*, S. Paulo, 1908, é outro sectário fervoroso do monismo evolucionista. A humanidade viveu até o século XIX mergulhada nas trevas de um pavoroso eclipse. Só então se fêz luz nas inteligências. "E o que é a verdade? inquiria Pilatos... E só dezenove séculos depois da cena do Pretório foi que o homem respondeu, tendo a firme convicção

(427) Aqui nos diz que Kant, "a primeira organização filosófica de todos os tempos" (*Filos. do Direito*, p. 58), era monista. E como se não bastasse tão excelso padroeiro põe o sistema sob a égide de Spinosa e... Moisés. "Um olhar mais profundo do espírito crítico (!) irá discernir nos dois maiores génios semitas, Moisés na alta antiguidade e Spinosa nos tempos modernos, dois monistas no alto e elevado sentido". E se duvidais é que estudastes "superficialmente a história da filosofia". (*Hist. da Lit. Brasil.*², II, p. 229). A ontologia é-nos apresentada como "monstruoso parto da escuridão da Idade Média, do tempo do trívio e do quadrívio (*Novos estudos da litera. contem.*, p. 160). E segue-se uma breve crítica de excitar compaixão. — Os ecléticos são rejeitados com a pecha de "partidários da escolástica (sic!) ressuscitada". (*Filos. no Brasil*, p. 14). — Em outro lugar, nos diz que "tôda a Idade Média desconheceu a psicologia que é uma ciência moderna". (*Novos est. de literat. contempo.*, p. 170) — Na *Hist. da Lit. Brasil.*, 2. II, p. 311, ensina que "a idéia mais persistente que uma das mais robustas (sic) edificações filosóficas do XIX século — a de Hegel — trouxe ao mundo foi a do caráter relativo da verdade". Não, mestre, Protágoras já havia ensinado isso mesmo há 25 séculos! Naturalmente para Sílvio tudo é moderno, tudo nasceu neste prodigioso século XIX. O passado é, para êle, um grande desconhecido, uma vasta escuridão impenetrável à luz de seus limitados conhecimentos.

de não enganar-se, à pergunta do pretor romano. Mas respondeu" (428). O mensageiro da nova luz foi o método experimental. De posse dêsse valioso instrumento "a alucinação comum, o fenômeno, o fato foram reduzidos à forma mental que os contém a cada um e a todos — a lei" (429).

Estelita, como já percebeu o leitor por esta entrada em cena, é um otimista, um entusiasta, mas é só isso. O essencial das suas idéias é o monismo haeckeliano, com modificações pedidas a Spencer.

Só existe uma substância: o átomo dotado das duas fôrças de atração e repulsão. Todo o universo não passa de variações do jôgo harmônico dêstes elementos. "A energia bipolar que oscila rìtmicamente na função biológica do plasma, na função física da molécula, na função psíquica do homem, na função moral das unidades sociais, é a mesma sempre, idêntica em princípio e análoga no resultado de suas ações, do mesmo modo que nas variações infinitas das formas, nós não temos em última análise senão o átomo, sempre o átomo. Proteu invisível, que reveste as várias e infinitas configurações e efígies que Máia espalha no espaço e Cronos devora no tempo" (430).

Do monismo, porém, não dá o nosso autor uma exposição metódica, inspira-se apenas nas suas idéias para resolver problemas variados, sobretudo de ordem social. Sua obra é fragmentária; são artigos e estudos avulsos colecionados em livro com um vínculo de unidade artificial e fictício. Indiquemos ràpidamente as suas idéias *nas questões estudadas.*

A. Da condição social da mulher. Em nome das idéias evolucionistas opõe-se Tapajoz a qualquer modificação das condições intelectuais e morais da mulher na sociedade. Baldado é querer corrigir o trabalho evolutivo de tantos séculos. "É tarde demais para pensar em destruir as estratificações acumuladas e cimentadas por uma herança indestrutível!" (431). "Deixemo-la (a mulher) como é, como surgiu da fatalidade das leis evolutivas. A ciência com a sua inflexível lógica é a primeira a condenar a mulher à sua inferioridade" (432).

B. Antropologia criminal. Como já era de esperar, o autor declara-se sectário da teoria lombrosiana, "uma das mais belas conquistas do nosso século" (433). "O crime resulta de um desacôrdo entre o modo de funcionar do indivíduo e as condições de cultura do meio social; êsse desacôrdo origina-se ou da falta de evolução dos organismos sob a influência da cultura na espécie, e, portanto, da não existência das fôrças de inibição, nos atos dêsse mesmo organismo, ou de uma perturbação funcional do mesmo aparelho inibitório, quer por uma regressão atávica acidental, provocada por um delírio emocional, quer por um estado de debilidade moral do indivíduo, que fica impossibilitado de resistir às más sugestões apesar de reconhe-

(428) *Ensaios de filosofia e ciência, p. 6.*
(429) *Op. cit., p. 4.*
(430) *Op. cit., p. 127.*
(431) *Op. cit., p. 22.*
(432) *Op. cit., p. 20.*
(433) *Op. cit., p. 25.*

cê-las perfeitamente" (434). Daí três espécies de criminosos: o criminoso nato, o criminoso emocional e o criminoso social. Em todos êles o "crime caracteriza-se pela natureza impulsiva e irresistível do ato que o constitui" (435). "Uma idéia delituosa... será seguida de um ato delituoso, do mesmo modo que o choque sôbre o tendão rotuliano do tríceps será seguido do respectivo reflexo" (436). A única diferença está em que a ausência de fôrças inibitórias em alguns é congênita e essencial, em outros, acidental e momentânea. De acôrdo, com estas idéias e inspirando-se em Fausto Cardoso, define Tapajoz: "O crime é uma lesão feita à moralidade atual da espécie, considerada em um de seus grupos e resulta do conflito entre duas morais coexistentes mas não coetâneas" (437).

C. Evolução da espécie humana. É o ponto a que o autor dá maior desenvolvimento. Começa por afirmar o mais absoluto determinismo na marcha da história (438). Os fenômenos de ordem moral e social são regidos por leis tão fatais como os de ordem física e biológica, melhor, são regidos por leis idênticas. De fato, é a mesma realidade que evolve nesses vários estádios. O átomo é o ponto de partida da evolução, é o pólo analítico do cosmo; através da molécula evolve para a célula que constitui o pólo sintético do mesmo cosmo. No mundo biológico, a célula passa a ser pólo analítico, que através do *cormus* evolve para o organismo, para o homem, pólo sintético do mundo biológico. Passando para o mundo social o indivíduo será o pólo analítico, a família, a harmonização dos dois pólos e o ciclo social, o pólo sintético (439). O átomo, a célula, o homem marcam, portanto, os pontos iniciais da evolução do mesmo *quid* universal em três ordens diversas, física, biológica e social. "A fisiologia dêstes três cosmos é análoga, pois que os respectivos modos de manifestação estático-dinâmica são simples modalidades da vida cósmica" (440). Daí se segue que "tanto o tipo individual biológico como o tipo individual social estão sob o império dos mesmos princípios e das mesmas leis" (441).

Ora, as leis evolutivas do mundo biológico já as determinou a escola evolucionista, Haeckel, na Europa, e Fausto Cardoso, entre nós. A lei biogenética do grande professor de Jena, "a lei de maior generalização que se conhece em biologia, pois como a lei de Newton em física, no mundo vital ela abrange em seu âmbito científico tôdas as transformações, quer de ordem mórfica, quer de ordem funcional

(434) *Op. cit.*, p. 60.
(435) *Op. cit.*, p. 25.
(436) *Op. cit.*, p. 40-1.
(437) *Op. cit.*, p. 25.
(438) "E' preciso de uma vez para sempre estabelecer se a crença científica (ohl outrora rejeitava-se a fé como contrária à ciência, agora se querem estabelecer crenças em plena ciência positiva!) de que nos fenômenos de ordem social, como na fenomenalidade física, os acontecimentos que se desenrolam diante de nossas vistas não resultam da pretensa espontaneidade de nossas ações e de nossas convicções de momento, como a crença geral é levada a admitir sempre, mas sim da fatalidade histórica na marcha lenta das leis cosmogênicas".
(439) Ver pp. 146-7 o "resumo gráfico da evolução edmica da análise e da síntese".
(440) *Op. cit.*, p. 143.
(441) *Op. cit.*, p. 157.

do mundo orgânico" (442), é também a grande lei do mundo social. Em biologia, "o processo ontogenético tem duas fases: a de repetição filética que poderemos chamar automática constituindo a fase embrionária; a fase metabólica ou pós-embrionária em que o ser se diferencia como indivíduo dos seus progenitores, pondo em ação os seus elementos de *ineidade* não idêntico mas simplesmente análogo àqueles... No mundo social existe também uma filogênesis que lhe é própria (análogo à filogênesis do mundo biológico) e um processo ontogenético que a reproduz sumàriamente nos indivíduos que ela forma" (443).

Armado dêstes princípios, entra Tapajoz a estudar a marcha histórica da humanidade e descobre-lhe três ciclos: o ciclo asiático, *organismo social em plena decomposição*, o ciclo europeu que inicia a sua fase de decadência e o ciclo americano, que ensaia a sua audácia juvenil (444).

Dêsses ciclos só o europeu é estudado em particular. O filósofo brasileiro faz questão de demonstrar-lhe a decadência e acusa com veemência a civilização européia de não haver resolvido nem o problema social, nem o problema industrial e financeiro, nem o problema científico, nem o moral (445).

Tais são as principais idéias que Tapajoz se julgou em consciência obrigado a comunicar ao público da nossa terra. O Brasil acha-se intelectualmente numa fase degenerativa e anacrônica em que as inteligências ainda "fazem ciência, política, arte, administração, reformas... com a metafísica, o latim e a teologia" (446). Nestas condições, afigurou-se-lhe um dever a publicação de seus trabalhos, "pequeno vagido no meio da hipostenia mórbida do pensamento brasileiro" (447).

D. Crítica. Estelita Tapajoz oferece-nos mais um exemplo da fascinação que nos espíritos desaparelhados de estudos filosóficos profundos exerce o êrro quando se apresenta sob o rótulo usurpado de ciência moderna, de ciência novíssima.

Vinte anos apenas se passaram sôbre a publicação do seu livro e já a ciência honesta, pelo órgão de seus mais autorizados representantes, condenou quase tôdas as afirmações de uma filosofia aventureira que tão audazmente se quis acobertar com o seu nome. O monismo haeckeliano, base sôbre que edifica Tapajoz tôdas as suas teorias, já havia descido ao túmulo antes mesmo do seu grande patriarca. Se hoje entre os estudantes e vulgarizadores sectários, sua autoridade ainda é invocada, entre os sábios de valor nenhum haverá que se atreva a pôr o seu nome nas *Maravilhas da criação* e prin-

(442) *Op. cit.*, p. 90.
(445) *Op. cit.*, p. 149.
(444) Cfr. *Op. cit.*, p. 150. Em outro lugar do mesmo livro "os ciclos máximos" já não são três, senão quatro: "ciclo asiático em estado de estratificação, o ciclo greco-romano, quase inteiramente desaparecido por absorção; o ciclo ocidental europeu ou atual e em princípio de decadência; o ciclo pós-colombiano ou americano em princípio de formação", p. 69.
(445) Cfr. p. 164 e segs. Nessas páginas, ao lado de exagerações manifestas, há um punhado de verdades amargas.
(446) *Op cit.*, p. 10.
(447) *Op. cit.*, p. 7.

cipalmente nos *Enigmas do Universo* (1888), cuja leitura fazia subir o rubor às faces de Paulsen.

A lei biogenetica, comparável "à lei de Newton" não tem o alcance nem o valor que lhe quis dar Haeckel e nem mesmo é uma lei, no sentido rigoroso da palavra.

— A criminologia lombrosiana é outro meteoro que brilhou por instantes, no firmamento da ciência materialista para logo extinguir-se. Médicos e antropologistas (448), uns depois de outros, demoliram-na por completo, e os congressos antropológicos de Paris (1889), S. Petersburgo (1890), Bruxelas (1892), Genebra (1896), Speier, onde entre outros sábios, se achava Virchow, sancionaram o veredictum dos particulares com o pêso de sua autoridade coletiva. Depois disto (e só citei congressos anteriores à publicação do livro que criticamos), comparar o crime a um "reflexo rotuliano" é zombar da credulidade dos leitores.

— A pretensão de edificar a sociologia e de explicar a história pelas leis biológicas é mais uma prova dêste embotamento da faculdade de análise, defeito original de todos os monistas. Assim como vêem na "obscura fôrça da afinidade... o germe do instinto, e neste... o germe da intelectualidade" (449), enxergam, outrossim, nos *poikilocormus* e nos *cormus*, nos *simbios* e nas *simbioses* (450), ou sem falar grego, em certas associações celulares, o tipo da sociedade humana. E não vêem êstes grandes observadores que o homem só é homem por aquilo que o distingue dos brutos, que nêle, ao lado do

---

(448) "Hoje, o problema dos critérios morfológicos da delinqüência é problema resolvido. Os caracteres mencionados (pela escola de Lombroso) não são específicos dos delinqüentes, isto é, não existe morfològicamente um tipo criminoso", mas em muitos criminosos se encontram as anomalias morfológicas comuns a todos os degenerados". INGENIEROS, La classificazione del delinquenti, Palermo, 1907. E não será difícil adduir citações ainda mais expressivas de Virchow, Bentivegni, F. von Listz, Benedikt, Spasowicz, Tarde, Manouvrier, Brugia, etc., etc.

(449) *Op. cit.*, p. 135.

(450) "Os *poikilocormus* e os *cormus* são associações homogêneas, isto é, em que os indivíduos associados têm as mesmas funções, sendo o poikilocormus uma associação instável e o cormus uma associação fixa e estável. Os símbios e as simbioses são associações estáveis permanentes, heterogêneas, servindo os símbios para a formação das simbioses". *Op. cit.*, p. 145. Todos êstes têrmos, apesar de tirados do grego, não esclarecem muito a questão presente. Mas Tapajoz, como o seu mestre Haeckel, fina-se pela língua dos doutos e, na escola de ambos, não é raro mascarar a vacuidade estéril da idéia sob as roupagens de uma terminologia científica retumbante. Não resisto à tentação de apresentar aos leitores alguns exemplos desta magniloqüênciaôca. "Todo indivíduo tem um limite máximo de funcionalismo somático das fôrças que o constituem no seu dinamismo, limite êste que é determinado pela diagonal dos sistemas de fôrças conjugadas resultantes da fusão dos elementos que se associam para originá-lo, p. 85. Que vem a ser a diagonal de um sistema de fôrças conjugadas? — O átomo "é o ponto geométrico de equilíbrio da dinâmica monádica em que se exercem as fôrças químicas passando da potencialidade ao ato, p. 129 — Quereis saber qual a origem do homem? Ouvi com ouvidos científicos: "Por meio da ondulação rítmica da fôrça oscilando nos organismos entre a unificação ou individualização e a desintegração ou dissociação ela (a natureza) vai — na senda de um doloroso calvário — criar a forma sublimada que a deve redimir — o homem, cuja inteligência harmonizando, um dia, a forma e a idéia, esmagará o êrro", p. 132. E a vida cósmica? E' a "gloriosa vaga flutuante na imensidade do espaço e sempre a mesma, quer regulando o giro da coorte dos astros... quer marcando a trajetória dos grandes ciclos da civilização. Veja o leitor como lentamente se aclara a visão gloriosa da verdade científica na síntese que estamos procurando fazer da mesma", p. 133. — Imaginai uma vaga *gloriosa*, figurai-a a *flutuar* no espaço, ponde-lhe na mão uma batuta a regular o bailado dos astros e traçar as trajetórias da civilização e tendes formado uma idéia, tendes aclarado a visão *gloriosa* (ainda uma vez gloriosa) da verdade científica. — Que galeria de quadros vivos a deslumbrar a imaginação com os arroubos da visão científica!

ser que vive e do animal que sente, há o espírito que pensa e quer livremente, que, portanto, a história não é nem só nem principalmente biologia, mas sobretudo psicologia e moral (451) e que na marcha evolutiva da humanidade mais que o sangue e o clima influem as idéias, os sentimentos e aspirações, os crimes e as virtudes, as fraquezas e os heroismos, explicáveis só pela liberdade que a fisiologia ignora. Tudo isto esquece o Sr. Estelita Tapajoz. Propõe-se estudar a marcha histórica do gênero humano, e que faz? Fecha a história e abre um compêndio de biologia. Descreve-nos minuciosamente como as células *se unem, se desenvolvem, se multiplicam*, e, daí, sem mais, passa a formular as leis evolutivas dos "ciclos máximos" da civilizaçao. E os fatos? E os acontecimentos acomodam-se a êstes sonhos aprioristicos. Disto não cuida o admirador do método experimental. Nem uma só vez se dá ao trabalho de aferir as suas leis pela realidade histórica. Aos adversários, aos que nos obstinamos em afirmar que leis históricas, se as há, devem ser inferidas da análise dos fatos, aos que insistimos no elemento moral e *humano*, aos que não nos resignamos em ver no progresso da civilização simples ontogenias e recapitular filogenias, chama-nos espiritos atrofiados, "cérebros obliterados para a visão científica" (452).

O que nos salva é que nem estas gentilezas, nem tôdas as laboriosas considerações do Sr. Estelita Tapajoz valem um só argumento apodítico. E as verdades científicas não entram definitivamente nas inteligências senão pelo caminho da demonstração. Êste princípio, Sr. Tapajoz, é a condição primeira e indispensável para a "visão científica".

* * *

229. Não são êstes os únicos representantes do monismo evolucionista no Brasil. Muitos outros há, que apenas mencionaremos ou por pertencer o seu estudo, com mais propriedade, à história do direito, ou por ser prematuro qualquer juízo definitivo acêrca de quem se acha ainda em plena atividade intelectual.

Os nomes estudados, porém, indicam as três direções principais em que se orientaram os cultores e adeptos do sistema na nossa terra.

O monismo haeckeliano, personificado em Tobias Barreto, seguiram de preferência Tito Lívio de Castro, Oliveira Fausto e Marcolino Fragoso.

Com Sílvio Romero enveredaram para o evolucionismo spenceriano Artur Orlando, Clóvis Beviláqua e outros.

Fausto Cardoso deu-se mais ao haeckelismo sociológico em companhia de Estelita Tapajoz.

---

(451) Sôbre a irredutibilidade entre a biologia e as ciências sociais, Cfr. Grasset, *Les limites de la biologie*, c. VI, pp. 101-118.
(452) *Op. cit.*, pp. 8, 104.

ARTIGO I V

PANPSIQUISMO PANTEÍSTA

FARIAS BRITO

230. É com verdadeiro prazer que iniciamos êsse breve estudo sôbre o mais original dos nossos pensadores. Pela primeira vez, nesse resumo histórico que vimos fazendo da evolução filosófica no Brasil encontramos um homem que, com verdadeiro amor, com incansável perseverança e admirável dedicação, sustentado apenas pelo estímulo de um ideal alevantado se tenha consagrado, durante quase tôda a vida, ao estudo da filosofia e ao desenvolvimento orgânico e sistemático de uma doutrina. Oxalá lhe possamos até ao fim conservar sem reservas êsse sentimento de simpatia com que empreendemos a exposição e análise de suas idéias.

231. VIDA E OBRAS — Nasceu Raimundo de FARIAS BRITO no Ceará, em 1862. Em Sobral e Fortaleza fêz seus primeiros estudos, formou-se em direito (1884) na Faculdade do Recife, voltando logo depois ao seu estado natal, onde desempenhou vários cargos públicos e começou a imprimir seus trabalhos. Passando depois (1899) ao Pará, aí regeu por alguns anos uma cadeira na Faculdade de Direito e um curso de lógica no Ginásio Pais de Carvalho. Em 1909 veio estabelecer-se definitivamente na capital da República, onde já estivera de passagem em 1899. Conquistando naquele mesmo ano a cadeira de lógica no Colégio Pedro II, conservou-a até à morte, ocorrida em 1917.

Suas obras filosóficas, dividiu-as êle próprio em duas grandes séries. A primiera, sob o título geral de *Finalidade do mundo*, pertencem: *A filosofia como atividade permanente do espírito humano*, Ceará, 1895; *A filosofia moderna*, Ceará, 1899; *Evolução e relatividade*, Pará, 1905; à segunda série, que abrange os *Ensaios sôbre a filosofia do espírito*, referem-se: *A verdade como regra das ações*, Pará, 1905; *A Base física do espírito*, Rio, 1912; *O mundo interior*, Rio, 1914 (453).

---

(453) Por mais de 20 anos quase despercebidas passaram entre nós as obras e as idéias de Farias Brito. Só nestes últimos tempos entrou a crítica a ocupar-se do filósofo cearense. Entre os jovens, particularmente, cansados do positivismo e do materialismo monista, observa-se alguma simpatia pelas suas tendências espiritualistas. Para alguns até a leitura de Farias (que não era católico, nem mesmo cristão, ao menos de vontade) foi o instrumento de que se serviu a Providência para reconduzi-los ao seio da verdadeira Igreja. Fato idêntico se tem dado em França com relação a Bergson.

Entre os que pùblicamente já se têm ocupado do nosso filósofo, confessando-se seus discípulos ou pelo menos simpático às suas idéias, citamos: JACKSON DE FIGUEIREDO, *Algumas reflexões sôbre a filosofia de Farias Brito*, Rio, 1916; XAVIER MARQUES, *Dois filósofos brasileiros;* ROBERTO PATERSON, *Dos filosofos brasileños*, Edição da "*Brasilea*", Rio, 1917 (é um ópusculo do escritor platino sôbre o livro anterior de Xavier Marques); NESTOR VITOR, *Farias Brito*, Rio, 1917; ALMEIDA MAGALHÃES, *Farias Brito e a reação espiritualista*, Rio, 1918. Dr. José SOMBRA, num concurso para lente substituto na Faculdade jurídica do Ceará, tomou como uma das suas teses o desenvolvimento da idéia de Direito no pensamento do autor de "A verdade como regra das ações". Laudelino Freire, Alvaro Bomílcar, Tasso da Silveira, Alexandre Correia também se têm externado favoràvelmente a algumas idéias de Farias. Sôbre o filósofo cearense publicou uma obra de fôlego o DR. JÔNATAS SERRANO, *Farias Brito*, S. Paulo, 1929.

A. DOUTRINAS. IDÉIA GERAL DA FILOSOFIA — O fim que se propõe o nosso pensador é eminentemente moral (454). Lançando um olhar em derredor de si vê o filósofo o mundo a debater-se na mais terrível das crises que ainda o convulsionaram. Crise intelectual, manifestada pela anarquia das idéias, pela implacável crítica demolidora que tudo destrói e nada reedifica, pelo ceticismo estéril e escarninho. Crise moral, provocada pelo interêsse erigido em norma suprema de ação, pelo utilitarismo invasor, pelo predomínio do egoísmo sôbre o amor e a dedicação. Crise social, que avulta na grande revolução preparada por tôdas as causas anteriores e que nos ameaça, terrível e eminente como cataclismo destruidor. Crise religiosa, enfim, acusada pelo esmorecimento geral da fé nos povos e nos indivíduos.

Qual a causa dêste estado anormal das coisas? "Tôda essa confusão e desordem da sociedade contemporânea, a ignorância do nosso destino moral, o esquecimento de nossos deveres para com os sofrimentos de nossos semelhantes... tudo isto não é senão produto inevitável, a conseqüência necessária, fatal da impiedade moderna, o resultado prático da vitória do materialismo do qual só pode ser lògicamente deduzido como critério das ações o interêsse" (455). Mais remotamente, êstes frutos de morte são de árvore que prende suas raízes no solo agitado pelos grandes abalos que abriram a época moderna: na Reforma e na Revolução que geraram a democracia contemporânea insuficiente e mentirosa na sua célebre fórmula — liberdade, igualdade e fraternidade. "Veio primeiro a Renascença, e como conseqüência desta a Reforma. Veio depois o livre pensamento e como conseqüência dêste a revolução" (456).

As tentativas de reconstrução ensaiadas até hoje abortaram tôdas.

Marx, com o seu socialismo coletivista, errou caminho pretendendo resolver a questão social, polìticamente, em nome do interêsse. Spencer, na sua teoria naturalista, cometeu o grande equívoco de querer estudar a sociedade como um organismo, à maneira da história natural. Augusto Comte, com a sua ditadura científica, abalançou-se à emprêsa absurda de organizar a sociedade sem Deus, porque "positivismo é ateísmo" e "negar a Deus é negar a ordem moral" (457). "Uma reforma, pois, se faz necessária... mas isto é o que só deve e só pode ser feito em nome de um grande princípio, de uma grande idéia moral capaz de regenerar o mundo" (458). "Onde é, porém, que deve ser procurado êsse princípio? A resposta só pode ser esta: na filosofia" (459).

Eis, pois, a missão da filosofia — regenerar a sociedade. Eis o fim moral a que visa Farias Brito: concorrer com o seu esfôrço para

---

(454) "Daí idéia que defendo: a moral é o fim da filosofia", *A filosofia como atividade permanente do espírito humano*, p. 35. O ideal que me impulsiona é a ordem moral". *A Base física do espírito*, p. 72.

(455-456) *A Filosofia Moderna*, pp. 52-3. A causa a que, penso, mais ou menos diretamente se ligam tôdas estas perturbações (da sociedade contemporânea) é a decadência do espírito religioso". *Ibid.*, p. 305.

(457) *Fil. mod.*, p. 20.

(458) *Fil. mod.*, p. 46.

(459) *Fil. mod.*, p. 54.

pôr côbro à faina demolidora e iniciar a grande obra reconstrutiva. Vejamo-lo em ação.

B. FILOSOFIA E CIÊNCIA — A filosofia, que, segundo a etimologia da palavra é "paixão pela verdade, amor do conhecimento" (460), deve considerar-se em duas como fases distintas: *pré-científica e supercientífica.* Na primeira é conhecimento em formação, em via de organizar-se, *in fieri,* é a atividade mesma do espírito elaborando o conhecimento, investigando o desconhecido, interrogando a realidade e produzindo a ciência, é a organização do conhecimento científico, "a nebulosa de que resultam por cristalizações sucessivas as diferentes disciplinas científicas" (461). A ciência, essa já é o conhecimento organizado, sistematizado, especializado. A filosofia é a atividade, a árvore, o órgão, a ciência é o resultado dessa atividade, o fruto dessa árvore, a função dêsse órgão.

Não se limita, porém, a filosofia a elaborar definitivamente o conhecimento, produzindo a ciência. Partindo desta e fundando-se nas suas conclusões alarga a esfera de sua atividade, abraça o todo universal e procura formular uma concepção do mundo. É a sua fase *supercientífica.* Considerada neste segundo momento em que tenta a solução do universo, a filosofia chama-se metafísica, filosofia primeira ou simplesmente filosofia no sentido tradicional da palavra de investigação das causas últimas do ser e dos princípios supremos da realidade.

Dupla é a função da metafísica ou filosofia supercientífica. Uma teórica: dar a significação racional da natureza e do papel que representamos no mundo. Outra prática: deduzir daí as regras da moral, as normas por que devemos pautar o nosso proceder nas múltiplas relações da vida (462).

Sob qualquer dêstes aspectos a filosofia representa sempre a atividade permanente do espírito humano. Como filosofia pré-científica, porque, sendo infinito o objeto do conhecimento, sempre ficará ao lado do conhecimento científico e especializado um campo vastíssimo, cuja exploração, de direito, lhe pertence. Como filosofia supercientífica, porque, explicada uma parte do grande enigma do universo (objeto das ciências particulares) restará ainda a solução do enigma em sua totalidade, do *mysterium magnum* da existência a constituir um objeto específico da filosofia e que a contradistingue da ciência.

Por aí se vê que Farias Brito se insurgiu contra o criticismo kantiano e o positivismo que arbitràriamente acanham os limites

(460) *A base física do espírito,* p. 57.
(461) *A base fis. do esp.,* p. 10.
(462) "A função da filosofia é dupla: teòricamente, criar a ciência; pràticamente, criar a moral". *A filosofia c. ativ. perm. do esp.,* p. 34. Neste trecho, determina Farias Brito a função da filosofia em tôda a sua amplitude. Mas, segundo as suas idéias, há ainda possibilidade de distinguir na metafísica ou filosofia supercientífica uma função teórica, outra, prática, como fizemos no texto.
Sôbre a noção de filosofia, Cfr. *A filosofia c. ativ. perm. do esp.,* p. 68, *A verdade como regra das ações,* pp. 7-11. A base fis. do esp., pp. 26-28, 60-64, 67-68; *O Mundo Interior,* p. 33.

do conhecimento à investigação dos fenômenos e vedam o estudo da essência, da coisa em si, e das causas últimas, eficientes e finais da realidade.

C. METAFÍSICA — —O objeto da metafísica, como acabamos de ver, é dar solução ao problema do Universo. Ora reseolvê-lo é responder às perguntas: Como se manifesta a realidade? Que é a realidade em si? Qual a sua origem ou razão de ser? Qual o seu fim?

a) O mundo como fenômeno. Tudo quanto nos revela a experiência reduz-se a duas ordens de fenômenos: fenômenos objetivos de movimento e fenômenos subjetivos de consciência. Os primeiros constituem a realidade exterior, explicável em função da fôrça, os segundos, a realidade psíquica explicável em função da consciência. "Coisa que não entra em nenhuma destas categorias fundamentais não existe nem pode ser conhecida" (463). Essas duas ordens de fenômenos são irredutíveis e formam objetos de ciências diversas, caracterizadas por métodos distintos e próprios. As ciências da matéria ou física, no sentido geral, compreendem as matemáticas, a física pròpriamente dita, a química, a biologia etc. As ciências do espírito ou psicologia abrangem a psicologia individual, a psicologia fisiológica, a estética, a lógica, a ética e a psicologia coletiva ou superorgânica (464).

Nas ciências objetivas faz-se uso do método experimental baseado na observação exterior. Nas ciências subjetivas o único método aplicável é a introspecção — introspecção direta ou percepção imediata dos fenômenos da consciência e introspecção indireta ou estudo dos fenômenos da consciência nas suas manifestações exteriores, nos movimentos realizados por outros indivíduos em correspondência com idéias e sentimentos análogos aos nossos.

É por haver desconhecido essa irredutibilidade fundamental entre o físico e psíquico que fracassou êste grandioso movimento de experimentação psicológica, conhecido sob o nome de psicologia científica ou experimental. Herbart, Fechner, Wundt, psicologia matemática, psicofísica, psicologia fisiológica, desconheceram o verdadeiro método dos estudos psíquicos (465). Tentar a subordinação da psicologia às ciências objetivas "seria equivalente a afirmar que o consciente se explica pelo inconsciente, a luz pela sombra, o ser pelo nada" (466).

b) O mundo como coisa em si. O físico e o psíquico irredutíveis na ordem dos fenômenos, não poderiam reduzir-se a uma unidade fundamental e única, a uma só "coisa em si"; de que o objetivo e o subjetivo seriam dois aspectos ou faces diversas? Farias Brito parece hesitar ante essa identificação essencial. Se alguns tex-

(463) *O mundo int.*, p. 479.
(464) Sôbre a classificação das ciências de Farias Brito, inspirada na de Ampère e apenas esboçada, a largos traços, no texto. Cfr. *Fil. mod.* p. 343; *O mundo int.*, p. 40.
(465) A análise e crítica dêstes estudos psíquicos constituem o objetivo d'*A base física do espírito*. Ver principalmente c. IX, § 70, *Conclusões*, pp. 309-322, e § 71, *O que pode ficar da psicologia experimental*, pp. 322-325. A crítica de Farias Brito é sagaz e, excetuando algumas exageraçõea, muitas vêzes justa.
(466) *O mundo int.*, p. 475.

tos falam uma linguagem incerta que poderia prestar-se a interpretação diversa, outros há de uma clareza iniludível que não deixam lugar à mínima dúvida. A "coisa em si" é para o nosso filósofo a inteligência, o espírito; e a matéria é definitivamente eliminada e absorvida pelo espírito do qual passa a ser simples função. Estamos, em face de uma forma de panpsiquismo. Falem os textos. "A coisa em si ou o ser íntimo e profundo, a realidade fundamental e a existência verdadeira é o espírito" (467). "Não há existência que não seja de ordem espiritual... o pensamento é a fôrça em nós, mas ao mesmo tempo devemos acrescentar que a fôrça é um pensamento fora de nós. Desde então só o espírito existe realmente, e o mundo exterior, o movimento, todos êstes fatos em que se resolve o que se chama a universal existência, os sóis e seus sistemas de mundos, as vias lácteas, as constelações, tudo isto que se chama matéria, não é senão a aparência externa, a manifestação e o desenvolvimento, ou a eterna fenomenalidade, uma como sombra que o espírito projeta no vácuo (468).

E eis a razão por que para Farias Brito a metafísica é o estudo da realidade em si, e não do simples fenômeno, uma vez que "o espírito é o ser verdadeiro e a substância de tôdas as coisas", a metafísica confunde-se necessàriamente com a ciência do espírito, é a psicologia com outro nome (469).

c) *Deus e o mundo*. Qual a razão de ser, o princípio da existência? Deus, responde sem titubear o nosso pensador. "Há um princípio último que tudo explica, uma verdade suprema que tudo ilumina: esta verdade é o Deus vivo e real que mantém em equilíbrio o mecanismo do mundo... Negar a Deus é negar a razão no mundo (470). "Deus... é o ser uno e completo do qual tudo sai e no qual tudo entra, o ser e todo o ser, o pensamento e todo o pensamento; imóvel e eterno; energia em tudo presente e na qual existir é pensar e pensar é criar" (471).

E como procedem os sêres de Deus? Que relação há entre a Causa infinita e os seus efeitos finitos? "A relação que há de Deus para o homem, como para tôdas as coisas, é exatamente a do Criador para a criatura" (472).

---

(467) *O mundo int.*, p. 394.

(468) *O mundo int.*, p. 415. Êste trecho é notável porque tirado do lugar em que o filósofo examina ex-professo a questão da causa em si e procura provar que o espírito é a coisa em si e a matéria, "um fenômeno do espírito". Não faltam, porém, outros textos. "A fôrça e a coisa em si, a energia interna dos corpos", ora, "tôda fôrça é uma idéia ou um pensamento". "Vê-se que não há existência que não seja de ordem espiritual. O pensamento deixa de ser uma energia limitada a certas e determinadas organizações e torna-se o princípio universal, a energia suprema. Podemos assim dizer que o pensamento é a fôrça em nós, mas ao mesmo tempo devemos acrescentar que a fôrça é um pensamento fora de nós". *O mundo int.*, pp. 414-415. "O espírito é o ser verdadeiro e a substância de tôdas as coisas". *Ibid.*, p. 460. Cfr. ainda: *Filos. mod.*, p. 68; *O mundo int.*, pp. 453, 461-466.

(469) "A filosofia é a ciência do espírito, a psicologia e sòmente a psicologia... Tal é a nossa tese fundamental". *O mundo int.*, pp. 36-37. Meu trabalho, diz êle alhures, é "uma tentativa de solução dos problemas da filosofia primeira pela psicologia". *A base fís. do esp.*, p. 94. "A metafísica é a própria psicologia". *A filosofia c. ativ. perm. do esp.*, p. 92.

(470) *Filos. mod.*, pp. 13 a 16.

(471) *O mundo int.*, p. 449.

(472) *O mundo int.*, p. 442.

Outras vêzes, falando metafòricamente, diz que somos "um como sôpro da Inteligência suprema, irradiações que dela emanam, imagens a que ela dá corpo e realidade, sombras a que dá vida", reflexos do Sol divino no espaço infinito, "reverberações do fogo divino", "pensamentos de Deus" (473).

Estas e outras expressões análogas poderiam levar-nos a crer que o filósofo brasileiro pugna pela criação no sentido tradicional e cristão da palavra, por uma produção do nada, na qual os efeitos produzidos se conservam realmente distintos de sua causa, como realidades finitas da realidade infinita.

Engano. Farias Brito é *panteísta*. Deus pessoal, Deus Inteligência e Vontade distintas do mundo são criações antropomórficas, são "o homem criando Deus a sua imagem". "Deus é o meio infinito dentro do qual eternamente se agitam as evoluções indefinidas do cosmo" (474). "Deus é a luz. Mas a luz e tôda a luz, a luz externa e a luz interna, *identificadas numa só e mesma unidade*, envolvendo todo o ser e tôda a realidade" (475). Assim, o espírito, a fôrça que, há pouco nos havia êle ensinado ser a coisa em si, que se manifesta objetivamente (luz exterior) no mundo dos corpos e subjetivamente (luz interior) nas nossas consciências, êsse espírito identifica-se *numa só e mesma unidade*, com Deus.

Como então conciliar a imobilidade e suprema perfeição de Deus, já afirmadas, com a contingência e extrema mobilidade das coisas visíveis? O filósofo não responde a esta pergunta. Talvez por que visse a objeção insolúvel? Talvez por que a não percebesse? Não sabemos. É possível que êle concebesse a Deus como substância infinita e os sêres criados como modos finitos dessa substância. Não é desembaraçar de dificuldades a teoria, mas apadrinhá-la com um

---

(473) *O mundo int.*, pp. 463-4.

(474) *Filos., mod.*, p. 15. São realmente pueris as objeções contra o conceito tradicional da criação irrefletidamente repetidas depois de Haeckel pelo pensador brasileiro: "A experiência demonstra: 1.º, que o movimento é contínuo; 2.º, que a matéria é indestrutível. Tais são os dois princípios fundamentais da física moderna. Mas se o movimento que se opera na natureza é contínuo como pode ter tido um começo, se a matéria é indestrutível como pôde ser criada?" *A filosofia c. ativ. perm. do esp.*, p. 139 — A indestrutibilidade da matéria, provada pela física, é relativa à ação das causas finitas, dos sêres criados, únicos de que se ocupa a ciência experimental. Se Deus criou a matéria e a submeteu à lei da conservação, que tem contra isto a balança de Lavoisier? Mais frisante é a improcedência do primeiro argumento. O movimento é contínuo, logo... não teve começo? Passa-me diante dos olhos um automóvel; seu rodar é contínuo, logo... eterno! Que lógica!

(475) *O mundo int.*, p. 462. Poderiam citar-se muitas outras passagens abertamente panteísticas sem outra dificuldade senão a escolha. "O mundo é a atividade mesma do pensamento divino... o mundo é Deus pensando". *O mundo int.*, p. 450. "O mundo emana assim da Divindade, por virtude da expansão mesma do divino... como a conseqüência, ao dizer de Spinosa, deriva das premissas no silogismo lógico". *Ibid.*, p. 451. "O cosmo com todos os seus mundos e com todos os seus movimentos, o espaço e suas constelações, tudo isto é Deus pensando ... e tomamos também parte do pensamento de Deus e somos, por conseguinte, *no mais rigoroso sentido da palavra* (o grifo é nosso) idéias divinas", *Ibid.*, pp. 422-3. "Há, pois, a luz, há a natureza e há a consciência. São os três momentos da natureza divina. A luz é Deus em sua essência; a natureza é Deus representado; a consciência é Deus percebido"., *Fil. mod.*, p. 267. "A consciência é a luz no espírito: a luz é a consciência na natureza. De onde se vê que a consciência e a luz não são pròpriamente dois fatos distintos, mas apenas as duas faces subjetiva e objetiva de um só e mesmo fato, quer dizer, são uma e outra, uma só e mesma coisa, isto é, Deus". *A fil. c. ativ. perm. do esp.*, p. 306. Êste último trecho é tirado da primeira obra de Farias Brito, os outros das seguintes e principalmente da derradeira de suas publicações. Não variou, pois, neste ponto, o seu modo de pensar.

nome ilustre, o de Spinoza (476), a quem, nem por isso, deixa a lógica de pedir contas de suas contradições.

D. FINALIDADE DO MUNDO — O têrmo para o qual tende "o evolver contínuo do eterno vir-a-ser de que somos momentos sucessivos" (477) é o conhecimento, a verdade. É esta a finalidade do mundo. Resposta vaga, incerta e, sobretudo, difícil de conciliar com as doutrinas anteriores, e mais com a experiência.

O conhecimento é o fim para o qual tendem todos os sêres, animados e inanimados? É o fim dos sêres-fenômenos ou da coisa em si? E se a coisa em si é o espírito, identificado com Deus, qual é o objeto dêsse conhecimento, têrmo final de tudo? As dúvidas e incertezas aumentam quando se trata do homem. Seus destinos enclausuram-se nesta vida passageira ou prolongam-se, além túmulo, numa existência sem têrmo? Qual a significação da morte? O filósofo hesita, a angústia tortura-lhe o coração e das suas ânsias não jorra nenhuma solução luminosa. "A morte é o têrmo final e a lei definitiva da vida" (478). Nossa individualidade é "fogo fátuo que se desfaz, luz que brilha um momento e logo se apaga na tempestade do cosmo" (479). Se outras vêzes nos fala numa permanência inextinguível é para absorver-nos no seio da realidade infinita com a perda de nossa consciência e personalidade, é para plantar no horizonte das nossas esperanças uma espécie de nirvana desesperador.

E. MORAL — Consideramos até aqui a concepção teórica do universo. Mas o fim de semelhante estudo é moral, é conhecer o mundo e o papel que nêle desempenhamos para inferir daí a norma do proceder, os princípios fundamentais da ética. É a função prática da filosofia interna e lògicamente conexa com a sua função teórica. Assistimos a esta dedução.

"O conhecimento é a finalidade do mundo. Sendo assim é fácil deduzir as leis da conduta. Antes de qualquer outra coisa duas são as regras fundamentais da moral: Primeira: conhece-te a ti mesmo; segunda: conhece a natureza" (480). Alvo dêste duplo conhecimento será a consecução da verdade que constituirá a norma su-

(476) "Se há alguma filosofia a que meu pensamento se prende é exatamente a de Spinoza". *Fil. mod.*, p. 264. Ora Spinoza nega a criação e nega o sobrenatural (*Ibid.*, p. 189). De fato, Farias Brito foi spinozista principalmente nas suas primeiras obras. Mais tarde, acentuando-se com os anos a autonomia do seu pensar, substraiu-se um pouco mais à influência do filósofo holandês. Permaneceu-lhe, porém, ainda assim ligado por vários laços de afinidade, entre êles, o panteísmo.

(477) *O mundo int.*, p. 476. "O conhecimento é o fim da evolução universal". *As verd. regras das ações*, p. 25.

(478) *A base fis. do esp.*, p. 78.

(479) *A base fis. do esp.*, p. 76. "Depois da morte — nada. Pelo menos nada se pode conhecer e o mais que se pode fazer são conjeturas mais ou menos razoáveis. Sabe-se que a matéria constitutiva dos organismos não se destrói... transforma-se e vai entrar na composição de outros corpos. Mas o ser vivo pròpriamente dito não continua existir, desaparece ou passa para o domínio da natureza intangível que nos escapa. Ignoramos inteiramente se alguma coisa persiste. O que resta, pois, do ser vivo depois da morte? Pergunta milhões de vêzes renovada e nunca respondida". *A filosofia c. ativ., perm. do esp.*, p. 167. Cfr. *A base fis. do esp.*, pp. 75-83, 177-8. Como bálsamo à dúvida angustiosa do espírito ao sondar "o mistério dos mistérios". Farias não oferece outro remédio senão "filosofar, isto é, tratar de compreender a realidade... na sua inclemência e no seu determinismo fatal". E' acabrunhador!

(480) *Filos. mod.*, p. 268.

prema do reto proceder. Mas a verdade não a possuímos inteira e completa. Que fazer? "Proceder de acôrdo com o que a natureza nos deu em lugar dela... proceder de conformidade com o que se nos apresenta como verdade no fôro da consciência", isto é, com a convicção. Portanto: "Ser verdadeiro, eis o critério supremo da conduta", critério que se apresenta sob duas formas: "forma objetiva: Procede sempre e em tôdas as relações da vida de conformidade com a verdade. Forma subjetiva: procede sempre e em tôdas as relações da vida de conformidade com as tuas convicções" (481). Tal é a fórmula do dever. — E a sua sanção? "A sanção consiste ùnicamente na condenação da própria consciência e na execração da consciência dos outros. Se o homem pratica o mal, em face da própria consciência se rebaixa, ao mesmo tempo que o condena a consciência pública" (482). Sanção moral é esta, mas insuficiente. É mister acrescentar-lhe uma sanção material e eis a função do direito.

a) Moral e Direito. O direito é "a norma de conduta estabelecida pelo poder público e assegurado coativamente por uma sanção material" (483). Distingue-se da moral como parte do todo, compreendendo o direito sòmente as leis cuja violação põe em perigo a ordem social. Distingue-se ainda pelo elemento *fôrça* que se lhe acrescenta como sanção; o direito é a moral sancionada pela fôrça, assegurada coativamente pelo poder público (484).

b) Princípio da obrigação. Autonomia da vontade. Só nos resta um ponto por esclarecer: o princípio último da obrigação. Cumpre saber por que *devemos* proceder de acôrdo com as normas estabelecidas acima. Resposta: a fonte única da obrigação é a própria consciência individual do homem. A moral "é a norma de conduta imposta pela própria consciência" (485). "Como consciência somos nós mesmos que estabelecemos as leis que nos regem" (486). Isto é, na realidade, não há verdadeira obrigação.

Tôda esta moral é muito frágil; mais um castelo de cartas, mais uma destas construções levantadas com pena e tinta nas fôlhas de um livro, mas sem nenhuma eficácia prática, o que equivale a dizer, nenhum valor moral.

F. FILOSOFIA, MORAL E RELIGIÃO — Podemos agora completar a síntese do pensamento de Farias Brito. É mister, dizia-nos êle a princípio, pôr fim à anarquia contemporânea e esta missão só poderá ser levada a bom têrmo pela renovação da fé, pela restauração do sentimento religioso. "Sem fé não há ligação para as almas e é necessário que tôda a humanidade constitua um só corpo. É preciso, pois, renovar a fé" (487). Mas as religiões do passado estão hoje

(481) *A vr. c. regra das ações*, p. 25. Os textos citados são tirados dêsse mesmo lugar.
(482) *Ibid.*, p. 13.
(483) *Ibid.*, p. 14.
(484) Sôbre as relações entre a moral e o direito cfr. *A filosofia c. ativ. perm. do esp.*, pp. 40-2; *A verd. c. regra das ações*, pp. 13-15, 16-63.
(485) *A verd. c. regra das ações*, p. 13.
(486) *O mundo int.*, p. 477.
(487) *A base fis. do esp.*, pp. 81-82.

mortas. Construções humanas caducaram com o tempo, pereceram, sob os golpes demolidores da implacável crítica moderna. O futuro deveria organizar-se em nome de uma religião nova, porque se as religiões perecem, a religião é imortal (488). E qual será a religião salvadora do porvir? A filosofia. A religião, com efeito, não é senão "a moral organizada, e isto quer dizer, é a sociedade organizada pela lei moral, é a sociedade organizada pela razão" (489). Ora, organizar a moral é a função prática da filosofia. Na sua fase pré-científica, a filosofia desempenha a função teórica de criar e organizar as ciências; na sua fase supercientífica, depois de formular a concepção do universo, dela deduz e é a sua função prática — a moral, cujo govêrno nas almas constitui a religião, como o govêrno pelo direito constitui o estado. Filosofia, moral e religião são, pois, solidárias, identificam-se num todo harmônico, "subordinadas à unidade fundamental da consciência para o mesmo fim comum do desenvolvimento da vida e da posse da verdade" (490).

Lisonjeia-se, assim, o autor de cortar para sempre, com esta solucão, o eterno problema das relações entre a razão e a fé, de suprimir, de um modo conciliador, o antagonismo entre a religião e a filosofia, antagonismo a que, segundo o seu modo de ver, só um equívoco pode dar origem. Quanto a mim, parece-me esta solucão com a do médico que, no intento de pôr têrmo à luta entre a medicina e a doença, suprimisse a doença... com a morte do enfêrmo. A religião, de fato, desaparece absorvida pela filosofia que passa a decorar-se também com o título usurpado de sua rival aniquilada.

232. CRÍTICA — Não escondemos a simpatia com que iniciamos a análise do pensamento de Farias Brito. É tempo de ver quanto nos permite a razão que lha conservemos.

A. Entre os merecimentos incontestáveis do pensador brasileiro mencionamos, em primeiro lugar, um conhecimento amplo e profundo da literatura filosófica moderna. Farias Brito não foi, como infelizmente quase todos os que examinamos neste esbôço histórico, um improvisador de filosofia. Aparelhou-se para a sua função de escritor por uma leitura atenta, paciente e meditada de quase todos os que versaram o mesmo assunto nos últimos três séculos. Da filosofia anterior a êsse período já não afirmaremos o mesmo. Seus conhecimentos da filosofia grega e, mais ainda, da filosofia medieval são muito deficientes, por não dizer nulos. Foi essa, na sua formação intelectual, uma lacuna grave, cujas conseqüências funestas repercutiram necessàriamente em todo o seu sistema de idéias.

(488) Tôdas as religiões atuais estão mortas, são mantidas apenas como uma homenagem às tradições do passado, mas não têm mais vida na consciência das multidões, nem fôrça para fazer a paz entre os povos... Há de ser criada uma religião nova sem o que não poderá ser mantida a civilização contemporânea que terá fatalmente de dissolver-se e morrer". *A filosofia c. atv. perm. do esp.*, p. 121.

(489) *O mundo in.*, p. 102.

(490) *O mundo in.*, p. 103. "A filosofia não é sòmente conhecimento abstrato, é também fôrça social... pois é da filosofia que nasce o sentimento moral. Resta acrescentar que assim compreendida a filosofia se confunde com a religião. A religião de fato é a filosofia mesma considerada em sua função prática". *A verd. c. regra das ações*, p. 10. Sôbre êste ponto Cfr. *A filosofia c. atv. perm. do esp.*, pp. 120-134; *A verd. c. regra das ações*, pp. 9-11; *A base fis. do esp.*, pp. 81-83; *O mundo int.*, pp. 68-124.

B. Do estudo acurado e da familiaridade com as obras dos mestres modernos do pensamento nasceram as qualidades de Farias Brito como historiador da filosofia. Imparcial, exato, claro, ainda que por vêzes demasiado profuso, excele na exposição histórica dos sistemas e das teorias. *A base física do espírito*, onde analisa o desenvolvimento da psicologia no século XIX, e o *Mundo Interior*, em que estuda as várias soluções dadas, depois de Kant, ao problema da "coisa em si", são, nesse ponto de vista, obras de inegável valia, nas quais aos dotes do historiador se vem juntar as qualidades penetrantes de crítico fino e sagaz.

C. Outro mérito do pensador brasileiro que não queremos deixar na sombra é a independência de espírito com que soube elevar-se acima de muitos preconceitos da filosofia moderna e reagir desassombradamente contra certas tendências a que, com mais ou menos inconsciência, se enfeudaram não poucos pensadores de valor. Folgamos de vê-lo insurgir contra Kant que "não faz senão repetir a mesma obra de que já haviam dado uma primeira edição os céticos gregos" (491), contra Comte, cujo sistema "em sua significação real e positiva não é senão a negação da filosofia" (492), contra Spencer com sua evolução mecanicista "de fórmulas vagas", onde "tudo é incerto, tudo é indeciso, indefinível, ôco" (493). Aplaudimo-lo ainda vivamente quando, levantando-se contra os preconceitos antimetafísicos da época, denuncia no criticismo e no positivismo duas formas "dessa chamada teoria da relatividade do conhecimento que não é senão a forma moderna do ceticismo" (494) quando reivindica o primado da inteligência contra o pragmatismo, que exaltando além dos justos limites a influência da vontade, do sentimento e da ação, tende, com uma nova forma de utilitarismo a amesquinhar a dignidade do homem, ser essencialmente racional; quando combate sem quartel o materialismo, "filosofia do desespêro", "teoria funestíssima na ordem prática, e... concepção teòricamente absurda" (495), responsabilizando-o justamente e em grande parte da "confusão e desordem da sociedade contemporânea" (496).

Lamentamos, porém, que não se tenha de todo emancipado da influência nefasta de Spinoza, de Schopenhauer e de Buda através de Schopenhauer. A êstes pensadores deve Farias Brito o ter-se emaranhado nas contradições do panteísmo e do pessimismo que lhe deslustram o sistema.

D. Chegamos assim aos defeitos capitais de sua construção filosófica. As benemerências apontadas até aqui são parciais. É tempo de julgar o todo. Que dizer da síntese do pensador cearense? Respondamos logo e sem rebucos: foi infeliz e a verdade não lhe imprimiu o sigilo das coisas eternas.

---

(491) *O mundo, int.*, p. 140.
(492) *A base fis. do esp.*, p. 55.
(493) *A base fis. do esp.*, p. 216.
(494) *A base fis. do esp.*, p. 54.
(495) *O mundo int.*, p. 57.
(496) Cfr. *Filos. mod.*, p. 52 e segs.

Cingindo-nos apenas à crítica que os alemães chamam *principal*, e sem descer às teorias particulares do conhecimento, da vontade, da arte etc., que só com muitas reservas poderíamos aprovar, dois erros profundos, um de ordem especulativa, outro de ordem religioso-histórica viciam radicalmente o seu pensamento. Quantas páginas inspiradas, quantos trechos admiráveis, que isolados do conjunto lograriam a nossa plena aprovação, perdem todo o seu valor e de todo desmerecem quando os enquadramos nas linhas gerais de sua construção, quando pensamos tristemente no significado inaceitável, no alcance que só lhes pode ser dado no complexo do sistema!

O primeiro dêstes defeitos capitais — de ordem especulativa — é o seu panpsiquismo panteísta. Por que negar a existência da matéria como realidade distinta do espírito? Por que fazer dos corpos uma simples aparência, um fenômeno, "sombras que o espírito projeta no vácuo?" "Nem a experiência, nem a lógica autorizam semelhante golpe de estado que destrói assim com uma penada o mundo sensível. Não escreveu o nosso filósofo que "as teorias que se afastam radicalmente do senso comum são sempre artificiais e falhas"? (497) E ao senso comum se vem unir, no presente caso, a evidência experimental, a razão, a ciência tôda para opor embargos invencíveis a esta volatilização da matéria.

E que é afinal êste espírito, única realidade em si, de que tudo mais é aparência? Farias Brito, que não tem a verdadeira noção do espírito, vacila na resposta e acaba... oh! surprêsa! por identificá-lo com a matéria. Se aqui nos diz que o espírito é "a energia que sente e conhece e se manifesta em nós mesmos como consciência" (498), além nos espanta afirmando que "o espírito é uma função do organismo... é de carne e osso, pois só podemos sentir e agir pela carne e pelos ossos" (499). Mas se o espírito é carne e osso, e carne e osso é o que nós chamamos matéria, tanto vale dizer que tudo é espírito como afirmar que tudo é matéria: é só questão de nome. E assim por muito requintar em espiritualismo resvala no mais radical materialismo. Tanto é verdade que os extremos se tocam.

O mesmo diga-se do seu panteísmo. Chamar a Deus inteligência infinita, perfeição absoluta e identificá-lo depois como o mundo não equivale a negá-lo? Disse com acêrto Schopenhauer: "O panteísmo é um ateísmo delicado. A proposição panteísta — Deus e o mundo são uma coisa só — é uma fórmula cortês de desembaraçar-se de Deus".

Materialismo, pois, e ateísmo aí estão latentes no sistema de Farias Brito. Uma argumentação vigorosa pode, sem grande esfôrço, tirá-los à luz.

---

(497) *O mundo int.*, p. 319.
(498) *O mundo int.*, p. 18.
(499) *A base fis. do esp.*, p. 115. *A filosofia e. ativ. perm. do esp.*, p. 27, escrevera "se me falarem do espírito como substância simples podendo existir independentemente de órgãos sensoriais... eu nada disto compreendo porque nada disto pode ser conhecido por intermédio dos sentidos". Farias Brito não tinha, pois, um conceito exato do que é espírito.

Longe de nós atribuir estas detestáveis conseqüências ao pensador que, contra elas, tantas invectivas escreveu. Não sondamos as intenções, *discutimos as idéias*. E a lógica, inexorável nas suas deduções, tem dessas surprêsas.

Ora, sôbre tais premissas, impossível será construir uma moral que valha. *Moral, sem conteúdo*, sem obrigação e sem sanção não é moral, e tal é a de Farias Brito.

Sem conteúdo. A filosofia é confiada a tarefa de deduzir de uma concepção do universo as *leis do proceder*. *Mas* "a *filosofia* é uma coisa a se fazer sempre, nunca definitivamente feita" (500), é "uma fôrça em desenvolvimento contínuo, é uma atividade que continuamente se modifica e renova" (501). O que equivale a dizer em linguagem vulgar: nada há de estável e permanente; cada qual pensa como bem lhe apraz e procede em conseqüência de suas idéias. Depois destas opiniões não destoa como uma ironia dizer-nos que "temos necessidade de firmar com fundamentos inabaláveis as bases eternas da moral?" (502) *É sempre o bom senso do homem* naturalmente honesto em antagonismo com as conclusões do filósofo.

Sem obrigação. Tôda obrigação vem de cima, de um ser superior. *Rigorosamente, ninguém se obriga a si mesmo*. Por onde erigir a consciência em suprema legisladora é entregar a moral à volubilidade do capricho e às vicissitudes do arbítrio individual.

Sem sanção. Não contestamos que a aprovação ou a censura da consciência seja uma das sanções da ordem moral. Única, porém, é ineficaz.

Reconheceu-o o próprio Farias Brito, apelando *para uma sanção* material nas leis, cuja violação põe em perigo a ordem social (é a sua noção do direito).

E nas outras? Tôda a ordem puramente moral fica desarmada *de uma sanção verdadeiramente eficaz. É o de que ninguém pode* sinceramente duvidar.

Nada diremos de sua religião naturalista, identificada com essa moral sem conteúdo, sem obrigação, nem sanção.

E. O segundo êrro fundamental do pensador cearense — de ordem histórico-religiosa — é a sua apreciação do valor atual do catolicismo. Como a Sílvio Romero, a Tobias Barreto e tantos outros espíritos nossos de todo em todo desaparelhados para a discussão das elevadas questões de crítica religiosa, também a Farias Brito, os dois romances de Strauss e Renan sôbre a vida de Jesus avultaram como a expressão definitiva da ciência moderna. A *glória fictícia* que por alguns instantes os iluminou, glória feita do escândalo dos fracos e do ruído frívolo da opinião, pareceu-lhes haver para sempre ofuscado a luz eterna do cristianismo. E Farias também proclamou a morte da religião católica (503).

(500) *A verd. c. regra das ações*, p. 55.
(501) *Ibid.*, p. 57.
(502) De um escrito inédito de Farias Brito, citado por Nestor Vitor, *Farias Brito, Rio*, 1917. p. 15.
(503) "Na elaboração do meu pensamento parto do seguinte fato: tôdas as reli-

Morto o catolicismo? Oh! por que não saiu o nosso desventurado pensador desta atmosfera asfixiante, onde não irradia a luz suave da doutrina católica, do convívio dêstes escritores, pigmeus de um dia, que, na impotência de seu ódio sectário, se comprazem em acumular névoas de sofismas para velar às almas retas e honestas o esplendor eterno dAquêle que é luz do mundo? Por que não saiu dêste ambiente escuro e abafado para contemplar com a razão serena e desanuviada de preconceitos essa grande Instituição, que nas promessas de sua origem e no desenvolvimento de sua vida traz o sigilo inconfundível da Divindade? A Igreja Católica — que nasceu pobre, humilde e desamparada de todos os meios humanos, adorando por fundador um Crucificado e tendo por apóstolos doze filhos do povo sem instrução e sem glória; — que, em menos de três séculos, ridicularizada nos seus dogmas, escarnecida na sua moral, martirizada nos seus filhos, regenerou o mundo que se efeminava no prazer e se dissolvia na corrução; — que, sempre fiel à sua missão de iluminar as consciências e pacificar os corações, não transigiu nunca nem com as imposições da fôrça nem com as seduções do poder; — que, por vinte séculos, serena e intangível assistiu o esboroar dos tronos, o extinguir-se das dinastias, o desabar dos impérios; — que resistiu, impávida e compassiva, à violência dos tiranos, aos sofismas dos falsos doutores, ao gargalhar satânico da ironia impotente, à perfídia rebelde de filhos orgulhosos e corrutos, coligados numa vasta conjuração contra a verdade; — a Igreja Católica — eis a grande realidade divina da história. Olhos apaixonados vendam-se voluntàriamente para não a ver. Homúnculos frágeis, exaltados pelo poderio ou embriagados pelos fumos da ciência, passam diante dela e, esmagados por esta majestade inacessível aos seus baldões, vingam-se proclamando-a morta. Mas que importa contra a realidade triunfante o grito de desabafo dos vencidos? Há 17 séculos que se cunhou a primeira medalha com o epitáfio: *Cristiano nomine deleto.* A cena, quase diremos cômica, reproduziu-se mil vêzes no curso dos tempos. Mas a Igreja, firme nas promessas de imortalidade do seu Divino Fundador, contemporiza com dignidade magnânima e, uns após outros, vai enterrando e perdoando os seus inimigos gratuitos de um dia e continuando a semear a verdade e o bem nas almas.

Sim, Farias, o catolicismo vive e só êle pode dar vida. E porque o desconheceste, não só tua obra intelectual foi falha, efêmera e incompleta, mas tua vida foi um peregrinar incerto, amargurado e oscilante entre a dor e o desespêro. Comovem-nos até às lágrimas teus

---

giões atuais estão mortas... eis uma verdade dolorosa, mas incontestável". *A filosofia como ativ. perm. do esp.*, pp. 121-2. Quase no mesmo tempo em que o brasileiro escrevia êste trecho, um pensador francês, preocupado também com as questões de ordem moral, via com olhos mais perspicazes o rejuvenescimento do catolicismo que iria caracterizar os alvores do século XX e nêle saudava a volta da luz para as inteligências e um penhor de paz para as almas. São de Ollé-Laprune estas palavras escritas em 1899: "Le monde a paru se lasser du Christ, et il a semblé que le Christ se retirât ou qu'il fut vaincu. Mais... une rumeur court: la pensée moderne retourne au Christ, et le Christ va reprendre l'empire. Plusieurs travaillent à hâter le moment, et l'on se dit que le jour où sera consommée cette restauration, l'intelligence troublée recouvrera la lumière et la paix". *Les sources de la paix intellectuelle*, Paris, 1916, p. 132.

gritos lancinantes, gritos de uma consciência que sofre as torturas da dúvida e se abate no acabrunhamento de uma resignação passiva e imeritória à fatalidade inexorável. "Vagamos como sombras na noite do mistério e em vão soltamos queixas e gemidos em face do impenetrável que nos aterra, incertos do nosso destino, perdidos na imensidade do espaço e no infinito do tempo" (504). "A vida é... em si mesma um mal irremediável porque tem por essência a dor e viver é sempre e em tôda a parte esgotar uma série de grandes e pequenas desgraças" (505). Não! na plenitude da história soou a voz inconfundível de um Homem que, abrindo os braços compassivos, bradou à humanidade sofredora: Vinde a mim todos os que vergais sob o pêso da aflição e eu vos aliviarei. E esta palavra foi eficaz porque o Homem que a pronunciou era também Deus. Se tiveras prestado ouvido a esta voz divina, se houveras olhado um dia para o Crucifixo com os olhos da "fé que salva", terias aprendido a solução divina do problema da dor, e, com ela, a chave dos grandes enigmas do Universo.

No alto do Calvário não se amaldiçoa a existência; a dor bendita nesta vida passageira ilumina-se com os raios da esperança para transformar-se um dia na paz eterna do amor.

(504) *O mundo int.*, p. 31.
(505) *A filosofia c. ativ. perm. do esp.*, Introdução, p. 13.

CONCLUSÃO

233. Dois fatos desprendem-se naturalmente como conclusão do desenvolvimento histórico da filosofia através das idades: 1) a existência de uma filosofia verdadeira, que, de geração a geração, vai transmitindo os seus ensinamentos e opulenta o seu patrimônio com a contribuição dos mais insignes pensadores; 2) a seu lado e com ela coexistindo, o aparecimento de uma multidão de sistemas encontrados que a combatem e se combatem, destruindo-se mùtuamente no choque das contradições.

A razão dêste duplo fato no-la dá a própria natureza humana analisada no exercício complexo de suas múltiplas faculdades.

A. A existência de uma filosofia única e certa é a conseqüência óbvia da aptidão natural das potências cognoscitivas para a consecução da verdade.

Se, com efeito, após tantos séculos de atividade intelectual, intensa e continuada, não lograra o homem apurar um núcleo de verdades inabaláveis que lhe servissem de base e ponto de partida para futuras investigações, cumpriria confessar a sua incapacidade fundamental para o exercício do conhecimento, cumpriria afirmar que a ciência e a linguagem não têm razão de ser, o direito e a moral são uma quimera, cumpriria negar até a própria consciência e, com esta negação, tôda a vida intelectual, social, moral e religiosa da humanidade soçobraria num abismo insondável de contradições e absurdos.

B. Mas a inteligência humana, se pode alcançar a verdade, é contudo finita e, no exercício de suas fôrças, de freqüente perturbada pela ação de influências estranhas. Estas são as causas do êrro nas inúmeras formas sob as quais aparece revestido na história.

Limitado no seu poder de penetração, o nosso espírito marcha lentamente, de dedução em dedução, concatenando a custo os elos da verdade demonstrada. À medida que se afasta dos primeiros princípios, a luz da evidência vai empalidecendo até apagar-se na sombra da incerteza e da dúvida. Nestas regiões, qualquer passo precipitado pode fazê-la resvalar no êrro.

O mais das vêzes, porém, os deslizes da inteligência são devidos a causas que lhe são extrínsecas. Não é o facho natural da razão que se ofusca, são os desejos desregrados da vontade, são as paixões indomadas do coração, que, em lastimável conflito, fazem prevalecer seus interêsses contra as exigências da verdade.

O sábio, o filósofo não cessa de ser homem. Na solidão do seu gabinete, no silêncio das suas meditações acompanham-no a vaidade, o orgulho, o ódio, a sensualidade, a indolência, os preconceitos da educação, da família, da nacionalidade, do século, do ambiente, da

civilização em que vive. E todos êstes fatôres influem consciente ou inconscientemente, na orientação de suas idéias; influência tanto mais íntima e eficaz quanto mais estreito e imediato é o nexo entre as verdades filosóficas e a prática da vida (506).

Assim é que nas aberrações teóricas de uma época abastardada se espelham de ordinário as suas paixões dominantes (507) e os desvios intelectuais de um pensador têm quase sempre sua explicação derradeira nos afetos de sua vida. Se nos fôra dado desvendar a parte angélica e a parte satânica do homem interior, se pudéramos penetrar nos mais recônditos entresseios da consciência veríamos, muita vez, à luz desta revelação íntima, a razão moral de tantas doutrinas nascidas, ao parecer, de uma inteligência que procura desinteressadamente a certeza, filhas, na realidade, de um coração que desama criminosamente a verdade.

* * *

C. Ora, neste labirinto de teorias, neste dédalo de opiniões, assim extraordinàriamente multiplicadas pela fragilidade nativa da inteligência humana e pela ação extrínseca, mas poderosa das causas morais, deve a nossa razão orientar-se seguramente para a verdade. Cumpre-lhe, pois, saber distinguir os desvios multiformes do caminho único e certo. Cumpre-lhe discernir o sistema verdadeiro dos errôneos. Cumpre-lhe reconhecer, entre as filosofias, a Filosofia. Para isto é-lhe mister um critério. Que critério? Apresentamos três em três ordens diversas: na ordem especulativa, na ordem prática e na ordem histórica.

a) O primeiro critério, *teórico e racional*, é a evidência. A luz ressalta nas trevas pela sua própria claridade. A verdade distingue-se do êrro pelo brilho do seu esplendor. Todo o sistema radicalmente falso ou se funda imediatamente na contradição ou se envolve mais tarde nas malhas de suas teias inextricáveis. As inteligências afeitas à reflexão e disciplinadas por uma lógica severa e sã poderão sem grande dificuldade, desfiando as conclusões das premissas ou remontado dos conseqüentes aos antecedentes, desvendar o sofisma e pôr a descoberto o êrro atraiçoado pelo absurdo de suas próprias afirmações.

---

(506) "Se a geometria se opusesse, tanto como a moral, às nossas paixões e aos nossos interêsses pessoais, nós não a contestaríamos com menos ardor, apesar de tôdas as demonstrações de Euclides e de Arquimedes". LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, 1. 1, d. 2 Sob outra forma, mas insistindo sempre sôbre a reciprocidade de influxo entre a idéia e a vida, o intelectual e o moral, dizia MONTAIGNE: "Ne pouvant pratiquer nos maximes, nous cherchons à maximer nos pratiques".

(507) "Se procuramos quais as paixões que favoreceram o panteísmo no Oriente, encontramos a emanação divina das castas: aí é a soberba de domínio. De que bons afetos procedeu a reforma de Sócrates na filosofia grega? Xenofonte e Platão no-lo respondem na *Apologia* e nos *Memoráveis*: das virtudes de Sócrates. Por que tão esplêndida e pura é a sabedoria dos Padres e dos Doutôres? Por causa das novas virtudes do cristianismo. Na Renascença reviveram as filosofias pagãs porque reviveu o paganismo nos costumes. Ao sensismo reevocado na Inglaterra, mas triunfante na França em fins do século XVIII, corresponde a corrupção dos nobres, do clero e da côrte. Resvalou Kant no ceticismo especulativo, não no moral. E a causa é dupla como duplo é o seu sistema. A curiosidade negativa do protestantismo incitou as negações teóricas do filósofo, enquanto a honestidade de seus costumes e a vontade forte dos alemães lhe impediram a negação da virtude". AUGUSTO COMTE, *Storia della Filosofia*, vol. I, p. 60.

b) O segundo critério é *prático*. Menos rigoroso que o precedente, porém, não raro, de uso mais fácil e pronto baseia-se nas conqüências morais dos sistemas filosóficos. Tôda a interpretação sintética do universo, no domínio especulativo, comporta no campo da ação uma série de aplicações práticas, um sistema de moral, que, desenvolvido cedo ou tarde pela lógica irresistível dos fatos, atesta o valor das idéias de que deriva, como a qualidade dos frutos abona a árvore que os produziu. Qualquer filosofia que lògicamente importe a destruição do direito e da moral, a extinção da virtude e do heroísmo, a dissolução da família e da sociedade não é verdadeira. Só o êrro pode ser imoral nas suas conseqüências, como só a verdade pode ser contrasteada pela prática na universalidade de suas aplicações.

c) De ordem *histórica* é o terceiro critério. A filosofia e as filosofias não evolvem do mesmo modo no tempo. A filosofia, como rio majestoso, progride com segurança e lentidão, avolumando incessantemente as suas águas no curso dos séculos. As filosofias aparecem como torrentes tumultuosas e temporárias, que, rolando desapoderadamente os seus cachões pelo íngreme das encostas, arrasam e destroem quanto se lhes opõe à passagem turbulenta. Fora de metáfora, a doutrina verdadeira é perene e progressiva; perene nos seus princípios fundamentais, certos e indestrutíveis, progressiva nas conclusões que dêles se podem derivar, na extensão mais ampla de suas conseqüências, nas suas aplicações a novos objetos de estudo. Os sistemas falsos, pelo contrário, privados da seiva que dá vida ao pensamento, definham com o tempo e acabam na negação de si mesmos, no ceticismo universal. Se alguns voltam, como o materialismo, com uma periodicidade que aparenta tradição, é que revivem no homem as mesmas paixões e as mesmas fraquezas que lhes deram a primeira origem. Mas a revivescência é efêmera, e de perto a segue uma segunda ruína semelhante à primeira. O êrro apaga-se de novo e de novo se aniquila.

Assim se verifica o que já dizia Cícero: "O tempo que confirma os juízos da natureza destrói os caprichos da nossa fantasia" (508).

Pôr em relêvo esta contínua tradição da filosofia genuína na sua perpétua luta contra os sistemas falsos e contribuir destarte para nortear a inteligência na investigação da verdade, é a mais alta função da história.

(508) Opiniorum commenta delet dies, naturæ judicia confirmat. Cic. *De nat. Deorum*.

APÊNDICE

Sôbre a oportunidade e a importância da renascença escolástica no século XIX

A. "Que filosofia segue?" "A minha" — respondia não há muitos anos um jovem *Privatdozent* da Universidade de Berlim a um amigo que lhe perguntava pelas suas idéias. E um sorriso cético sublinhava as palavras do futuro mestre do pensamento (509).

Assim é. Fora das escolas católicas, a filosofia moderna apresenta o triste espetáculo da mais deplorável anarquia. Nestes três últimos séculos, e, sobretudo, no século passado, multiplicaram-se tão prodigiosamente os sistemas, acentuaram-se tão profundas as divergências nos próprios princípios essenciais da ciência, que dificilmente se encontrariam hoje, na variedade imensa dos espíritos que pensam, dois vultos de relêvo que concordem num núcleo de verdades fundamentais, suficientes para constituir a base de uma filosofia comum. Kant e Hegel, Comte e Schopenhauer, Lamennais e Cousin, Rosmini e Gioberti, Hartmann e Spencer apareceram um momento no teatro do pensamento, recolheram aplausos e... eclipsaram-se. É êste um fato inegável, reconhecido por quantos conhecem de perto a evolução da filosofia moderna e acompanham com interêsse a luta das idéias.

Já em seu tempo, em França, o assinalava Comte: "A grande crise política e moral das sociedades modernas depende, em última análise, da anarquia das inteligências. O nosso mal mais grave reside, com efeito, nesta divergência profunda que reina entre os espíritos relativamente a tôdas as máximas fundamentais, cuja estabilidade é a condição primeira de uma verdadeira ordem social" (510).

Quase ao mesmo tempo, na Alemanha, Schopenhauer, o filósofo do desespêro, ousando traduzir abertamente em palavra o que via realizando em derredor de si, escrevia sem ambages que: "Cada um deve criar sua verdade e sua moral; o que é bom ou mau, útil ou nocivo para um não o é para outro" (511). De então para cá a situação não tem melhorado. Entre outros, reconhecem-no, em nossos dias, Paulsen e Eucken. O primeiro escreve: "Não há filosofia protestante que se imponha aos espíritos com unidade de sistema... Reina a anarquia. A tentativa de reunir as fôrças em tôrno do nome de Kant, de modo algum pôs côbro à desordem e à divisão em pequenas facções" (512). "A situação atual é caótica", repete por

(509) Lévy Bruhl, *Revue des Deux Mondes*, 1895.
(510) Aug. Comte, *Cours de Philos. positive*, I, p. 41.
(511) Citado por Farias Brito. *O mundo interior*, p. 157.
(512) Paulsen, *Philosophia militans*, 1901, p. 65.

sua vez Eucken (513). E não fôra difícil multiplicar citações se o fato não fôra de si evidente.

Passemos à análise de suas causas.

* * *

B. A causa próxima e imediata desta desorientação geral das inteligências é a inconsistência das modernas construções filosóficas, destituídas de sólidos fundamentos metafísicos e lógicos, capazes de se imporem à generalidade dos espíritos. Sustentadas artificialmente pelo prestígio de um nome, pela fascinação de uma eloqüência, pelos recursos de uma inteligência bem dotada ou pelo atrativo da novidade, lograram um momento de voga, mas ruem imediatamente por terra, apenas ao apoio efêmero destas causas sucede o exame frio de sua estrutura racional.

A causa, porém, remota e de ordem mais geral parece-nos ser o desejo imoderado de inovação que vem caracterizando a filosofia dos últimos séculos. "Há sòmente a ânsia de destruir, a preocupação de produzir alguma coisa de novo, como se a verdade pudesse estar subordinada aos caprichos da fantasia ou às ambições desregradas da vontade. O resultado é que de novo se fêz o caos no pensamento" (514).

Esta "ânsia de destruir", de que nos fala Farias Brito, é a herança fatal dos fundadores da filosofia moderna. Bacon propõe-se a inovação radical da ciência desde os seus mais profundos alicerces: *instauratio facienda est ab imis fundamentis* (515). Descartes declara "que tanto mais idônea seria a inteligência para o conhecimento da verdade quanto menos houvesse aprendido do que até então se havia chamado filosofia" (516). Os discípulos dos dois grandes mestres seguiram-lhes as pegadas. Locke mete ombros à dificultosa emprêsa de determinar o objeto e os limites da inteligência humana sem se preocupar absolutamente com o que, antes dêle, já se havia estudado e proposto sôbre o assunto. A Limborch, que lhe escreve sôbre a liberdade de indiferença, no sentido que a êste têrmo atribuem geralmente os filósofos, "não é de estranhar, responde êle, que não tenha usado essa palavra: *não consultei livros*".

No fim do século XVIII, apresenta-se Kant como um novo reformador apostado a levar a têrmo, no domínio da filosofia, uma revolução análoga à que operara Copérnico na ciência dos astros. Poucos anos volvidos, é Comte quem, por meio dum novo sistema, anuncia a pacificação geral dos espíritos. "É absolutamente necessário, diz êle, dar uma direção sistemática à grande transformação que se opera e preparar assim a regeneração da humanidade. Tal é o fim da *filosofia nova*" (517).

---

(513) Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit*, p. 50.
(514) Farias Brito, *Base física do espírito*, p. 9.
(515) Bacon, *Novum Organum*, Lib. I.
(516) Descartes, *Principia philosophiae*, VI, p. 275.
(517) A. Comte, *Cours de philosophie positive*, VI, p. 275.

Simultâneamente, Jouffroy, desesperando de encontrar a verdade nos ensinamentos dos mestres graduados do tempo julga "plus court de bâtir à neuf que de construire avec de matériaux empruntés" (518). E enquanto êle concluia quase amaldiçoando a razão, Tiberghien, na Bélgica, assinalava, nas doutrinas de Krause "l'avênement du troisième âge de l'humanité (519) e Hartmann, na Alemanha, se congratulava de haver achado por primeiro a fórmula encantada, capaz de pôr um têrmo definitivo às lutas eternas entre realistas e idealistas (520).

E assim aos passados se vão substituindo novos ídolos tão efêmeros como a geração que os adora. Parece, enfim, que nos tempos modernos para ser tido em conta de original deve cada professor constituir um sistema novo, propor uma concepção inédita do universo (Weltanschauung).

É um êrro fundamental. A verdadeira originalidade não é esta ambição imoderada de impressionar pela extravagância, pelo paradoxo, pelo escândalo das idéias — ambição doentia e de conseqüências sempre funestas.

A verdadeira originalidade, fruto espontâneo da meditação pessoal e profunda das grandes verdades é o dom raro, ainda entre espíritos superiores, de *renovar* sem *revolucionar*, de engrandecer o edifício do saber humano sem lhe minar as bases, de rasgar às investigações futuras novas perspectivas sem quebrar a harmonia das antigas.

A filosofia não é trabalno de um homem nem de uma geração: é obra de todos os séculos, é um monumento grandioso em cuja construcão trabalha indefessamente todo o gênero humano, numa cooperação de esforços só assegurada, através das eras, pelo amor indefectível da verdade. Romper de todo com o passado, rejeitar-lhe a herança intelectual, na esperanca de reerguer o edifício da ciência ùnicamente com os recursos individuais de um homem, fôsse êle um gênio, equivale a desligar-se da sociedade universal das inteligências para expor-se à esterilidade do isolamento, cerceando ao mesmo tempo, pela raiz, a possibilidade de qualquer progresso e condenando a filosofia a uma perpétua infância (521).

---

(518) JOUFFROY, *Nouveaux mélanges*, p. 97.

(519) TIBERGHIEN, *Essai théorique sur la génération des connaissances humaines*, p. 695.

(520) "Para imergir impunemente nas profundezas do idealismo, sem perder a noção justa do real, é mister possuir a fórmula mágica que possa vencer o idealismo e o ilusionismo e como *ninguém antes de mim* conheceu esta fórmula, até hoje só tem havido realistas cegos, semi-idealistas e misturas destas duas doutrinas". HARTMANN, *Exposition critique du réalis. transc.*, p. 108.

(521) Bem sabemos que muitos tentam justificar-se com a necessidade da evolução progressiva do espírito humano. Os quadros da filosofia antiga, dizem, são muito rígidos e muito simples para a infinita complexidade e espontânea plasticidade das coisas vivas. Mas já lhes foi respondido no mesmo tom. "La vie est loin d'être synonime d'évolution progressive. Et c'est ce qu'on semble encore supposer. La cellule vivante se renouvelle, soit, mais elle ne progresse pas. Elle parcourt un cycle fermé qu'elle recommence sans cesse. L'homme adulte, c'est-à-dire, l'homme qui a la vie physique au maximum, ne progresse plus; il ne contente de vivre intensement. Et pourquoi n'en serait-il pas ainsi de la vérité, au moins de quelques vérités possédées par l'intelligence adulte de l'humanité? Elles vivraient leur vie féconde, elles s'enrichiraient d'acquisi-

E foi dêste êrro fundamental que nasceu, e, por êle, de dia para dia, se vai agravando a situação anárquica do pensamento contemporâneo.

No entanto, as inteligências fatigadas de tantas decepções, mas sempre ávidas de verdade e de certeza, de luz e de paz, não cessam de bradar: Basta de demolições!

* * *

C. Mas reconstruir como? Eis o grave problema que obsediou todos os espíritos reflexivos no século XIX. Já vimos quais as soluções propostas.

Tentaram-se novos caminhos e ensaiaram-se novos sistemas. O tempo mostrou que eram paliativos insuficientes. Passados alguns momentos de entusiasmo, caíram ruidosamente sob os golpes implacáveis da crítica. É que na raiz de todos êstes esforcos generosos, mas infrutíferos, havia um preconceito que os esterilizava e que cumpria desarraigar. Apontou-o Trendelenburg à Alemanha e nós lhe podemos estender as palavras às outras nações. "Convém, escreve êle, dissipar entre os alemães um preconceito comum, segundo o qual cada filósofo deve recomeçar o trabalho e encontrar o princípio da filosofia. O princípio da filosofia já foi achado: é a concepção orgânica do universo inaugurada por Platão e Aristóteles. Cumpre-nos meditar os seus princípios fundamentais, analisar-lhes cada uma das partes, desenvolvê-las e aperfeiçoá-las mediante um comércio permanente com as ciências de observação" (522).

Destas palavras ressalta evidente que para resolver racionalmente o temeroso problema cumpre reatar o fio partido da tradição. E, na verdade, se "todos êstes contrastes (da filosofia moderna) demonstram irresistìvelmente que há um vício radical no pensamento moderno" (523), o meio único de saná-lo *radicalmente* é remontar às origens onde começaram os seus extravios.

Ora, além de Descartes e Bacon, primeiras balizas do pensamento moderno, além do último período da Idade Média, de inegável decadência filósofica, que nos oferece a história senão as sínteses robustas da escolástica do século XVIII? Subir, pois, até lá e "pedir a S. Tomás a chave perdida da metafísica e com ela abrir os tesouros da ciência moderna" (524) eis o verdadeiro caminho da regeneração filosófica.

---

tions nouvelles, elles s'assimileraient des éléments épars jusque lá sans cohésion, autour delles, elles rayonneraient par la lumière et la chaleur". L. Roure, *Études*, 20 mars, 1908, p. 777.

(522) Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, I, p. IX. Observação análoga já fizera Leibniz: "Há tanto motivo, escrevia o grande pensador, de desconfiar das inovações ambiciosas quanto dos preconceitos inveterados. Depois de muito haver meditado o antigo e o novo, persuadi-me que a maior parte da antiga sabedoria é suscetível de interpretação reta. Quisera, por isso, que procurassem os homens de talento satisfazer as suas ambições, não *destruindo e recuando*, senão *edificando e progredindo*". *Nouveaux Essais*, L. I, c. 2.

(523) Farias Brito, *A base física do espírito*, p. 25.

(524) D'Hulst, *Mélanges philosophiques*, Préface, IX, Paris, 1892.

Foi assim que, inspirada pela lógica imperiosa das circunstâncias e reclamada pela urgência inadiável de uma reabilitação da filosofia, ressurgiu, cheia de vigor e de vida, a escolástica medieval.

* * *

D. Antes, porém, de prosseguirmos, convém dissipar uma objeção que ainda hoje ocorre a muitas inteligências bem intencionadas, mas talvez menos esclarecidas.

A volta sincera às idéias filosóficas da Idade Média, em pleno século XX, afigura-se-lhes uma exceção inconcebível às leis do progresso, um anacronismo injustificável, uma emprêsa prejudicial e incompatível com o desenvolvimento das ciências e com as tendências da mentalidade contemporânea.

Há aí um equívoco pernicioso proveniente de idéias confusas acêrca da marcha progressiva dos conhecimentos racionais e a dos conhecimentos experimentais.

Para os que se deixam impressionar pela dificuldade, só existe um tipo de progresso, e êste baseado numa concepção falsa da evolução, admitida, sem mais como postulado que se não discute nem se tenta justificar. Progredir é, então, sinônimo de evolucionar e evolucionar é destruir o passado para erguer sôbre as suas ruínas as construções novas e efêmeras do presente sôbre cujos escombros, por sua vez, levantará o porvir os seus edifícios de um dia.

Sob a influência de tais preconceitos, cumpre confessar, não se compreenderá a possibilidade de uma ação salutar do pensamento antigo sôbre o pensamento moderno.

Mas, à luz serena da razão e dos fatos, quem não vê que semelhantes idéias são de todo ponto injustificáveis? Nem evolucionar é demolir, nem progredir é desfazer o trabalho das gerações passadas. No campo científico, como no campo social, o verdadeiro progresso supõe um fundo inalienável de princípios inconcussamente assentados e de conclusões irrevocàvelmente adquiridas (525). Fôra absurdo que o elemento dinâmico das ciências tivera por objeto a destruição sistemàticamente continuada de sua parte estática e definitiva.

Menos do que qualquer outro conhecimento, não pode a filosofia — racional e especulativa, por excelência — estar sujeita a êste incompreendido suplício de Prometeu, a esta incessante alternativa de manipulações e remanipulações periódicas.

---

(525) "Il y a certes, dans la mathématique actuelle (o mesmo se diga da lógica, da metafísica e das outras ciências), un immense monument stable, cimenté, ou rien ne saurait être mis en doute, dont toutes les parties s'entrecroisent, dont chaque face a son reflet sur les autres. Il y a lá la *certitude*... Il y aurait quelque ridicule à jeter suspicion sur la solidité et sur la grandeur de l'ensemble, vral bloc de granit". Vc. R. D'ADHÉMAR, *Les variations des théories de la science*, p. 74. O testemunho tem mais valor por ser o Vc. D'Adhémar um dêstes sábios que, com H. Poincaré à frente, iniciaram últimamente um trabalho de revisão crítica dos princípios fundamentais da ciência, e, no fervor da emprêsa, nem sempre evitaram expressões aparentemente favoráveis ao relativismo cético.

Que nas ciências experimentais seja o progresso em boa parte função do tempo, que multiplica os observadores, acumula os fatos observados e aperfeiçoa os processos de observação, entende-se sem dificuldade. Não é, por isso, de maravilhar que desapercebida de opulentíssimo material que *enriquece os nossos laboratórios*, não nos tenha legado a Idade Média, no domínio dos conhecimentos físicos, tesouros de grande valia. Quase tôdas as suas idéias, neste assunto, constituem para nós objeto de arqueologia científica. Repristiná-las fôra insensatez.

Não assim em filosofia. Ciência universal, tendo quase sempre por objeto as relações necessárias entre as idéias, ela é independente das observações minutas, das experimentações acuradas, das medidas rigorosas. Se alguma de suas partes se poderá enriquecer com os resultados das ciências experimentais com as quais se mantêm em contato fecundo e contínuo, nas suas linhas gerais depende apenas da reflexão interna, do exercício regular das faculdades de abstração e de síntese aplicada às observações vulgares, aos fatos comuns que nós não conhecemos melhor que os antigos. Ora, a penetração da inteligência, o vigor do raciocínio, a profundidade da meditação, a intuição do gênio, que caracterizam o verdadeiro filósofo não são apanágio exclusivo da nossa época nem constituem monopólio dos pensadores de hoje; são dons de todos os tempos. Por que, pois, menosprezar uma doutrina só porque o seu autor floresceu em mais afastadas eras? Por que refutar *a priori* o exame de uma teoria só porque exarada em grandes in-fólios que não trazem no frontespício o sinete de *modernidade*? Não. A verdade — fator de que, em última e definitiva análise, depende a vida de qualquer sistema filosófico — não sofre na beleza imortal de sua perene juventude os efeitos desorganizadores da ação corrosiva do tempo. "A verdade é filha da eternidade" (526).

É esta mesma doutrina que há poucos anos comentava aos estudantes do Círculo de Luxemburgo um dos espíritos mais esclarecidos da França contemporânea. "Cest une erreur, dizia P. Bourget, de croire que tout doit évoluer, même les vérités fondamentales... Vivre c'est évoluer. Soit; mais c'est aussi durer. Dans l'évolution prise au sens primitif et biologique, il y a un changement et il y aussi une constance. Dans l'hypothèse de Darwin, qui sert de type à nos évolutionistes moraux l'espèce n'évolue que pour se conserver, c'est-à-dire pour garder certains organes essentiels, qui eux, ne peuvent pas changer, car s'ils changaient ce ne serait pas l'évolution: *ce serait la mort*... On ne rétrograde pas en démontrant l'égalité des triangles, comme le faisait un géomètre antique. On ne rétrograde pas in disant que deux et deux font quatre, comme ont dit les premiers hommes qui ont compté. Mais on rétrograderait beaucoup, en disant que la ligne droite n'est pas le chemin le plus court d'un point à un autre et que deux et deux font cinq... Il n'y a pas de

(526) WILLMANN, *Hist. do idealismo*, I, VIII.

temps nouveaux. Il y a des lois de toujours, que chaque génération doit reconnaître et pratiquer dans des conditions particulières. Nous ne sommes pas appelés a recommencer la société (ajoutons: ni la verité ou sa recherche) nous sommes appelés à les continuer". (*Gazette de France*, 6 Fév., 1908).

Puderam, portanto, os antigos gregos, puderam os medievais sobrelevar aos modernos na coerência e na solidez de sua construção filosófica. E que, na realidade, se tenham êles avantajado neste ponto; que o pensamento moderno em grande parte de seus representantes tenha desgarrado da verdade é fato que não padece dúvida. A multidão contraditória de suas sínteses constitui desta asserção a prova mais irrefragável.

Voltar, pois, aos antigos, antes que regresso é condição essencial de verdadeiro progresso.

* * *

E. Com o que levamos dito, porém, não queremos condenar sem exame e na totalidade de suas partes a filosofia moderna. Há nela análises psicológicas de uma fineza admirável, há críticas sòlidamente fundadas, há teses novas estribadas em demonstrações inatacáveis, há explorações por terrenos desconhecidos dos antigos, há sínteses parciais de incontestável valor. Rejeitar tôdas estas riquezas fechando os olhos à luz da evidência, fôra excesso não menos deplorável que o primeiro e condenado pela própria tradição escolástica que se quer restaurar (527). Organismo vivo, a filosofia desenvolve-se com o tempo, entretida sempre pelo esfôrço pessoal das inteligências. Os próprios erros dos grandes homens são fecundos de ensinamentos úteis. Não pretende, por isso, a neo-escolástica exumar as antigas doutrinas, e, como múmias sagradas e intangíveis, transplantá-las, em sua integridade, para os nossos tempos como se durante seis *séculos* a humanidade não houvera pensado. Quem tal julgasse desconhecer-lhe-ia por completo as intenções. Seu programa é outro. Consubstanciou-o Leão XIII nos poucos preceitos que já deixamos citados (528) e que se podem cifrar num só: *vetera novis augere et perficere*. Conservar o antigo depurado de todos os erros e imperfeições, enriquecê-lo com as aquisições posteriores e marchar confiado à conquista de novos conhecimentos, eis o verdadeiro ideal do progresso que norteia a renascente filosofia.

De modo particular, pretende ela mostrar que entre as verdades fundamentais ensinadas pela sabedoria tradicional e os novos resultados das ciências empíricas não existe nenhum antagonismo (529).

---

(527) O progresso filosófico admitia-o S. Tomás fundamentando-o na própria constituição intelectual da nossa natureza. São do Doutor Angélico estas palavras: "Ad hominis naturam pertinet ratione uti ad investigationem veritatis. Rationis autem proprium est non statim apprehendere *veritatem*. Et ideo ad hominem pertinet paulatim in cognitione veritatis proficere... Ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione praedecessorum". *In lib. I, Ethic., lect. XI.*

(528) Vide 278.

(529) "Inter certas ratasque recentioris Physicae conclusiones, et philosophicae Scholae principia nullam veri nominis pugnam existere", Leão XIII, Encycl. *Aeterni Patris, sub finem.*

Demonstrar esta tese nas suas particularidades é realizar o progresso filosófico que mais urgentemente reclama a hora atual do pensamento.

Com efeito, os gregos estudaram e resolveram nas suas grandes linhas o problema das relações entre o espírito e a matéria, o sensível e o inteligível (1.ª síntese) (530). Os Santos Padres definiram claramente as relações entre o finito e o infinito, o Ser Necessário e os sêres contingentes (2.ª síntese). Os doutôres escolásticos reviram e aperfeiçoaram os trabalhos anteriores, fixando melhor a harmonia entre a ciência e a fé (3.ª síntese). Nos princípios do século XVI, com o surto das ciências de observação, incumbia aos filósofos, sem alijar todo êste patrimônio adquirido, determinar exatamente as relações entre o método e o objeto das novas ciências que então surgiram e o método e o objeto das ciências filosóficas, mostrando que as duas ordens de conhecimento, longe de se contradizerem, se completam e irmanam na mais harmoniosa aliança.

O alvorôço dos espíritos não permitiu a realização dêste ideal. Introduzida a confusão nos princípios fundamentais, sobreveio a discórdia e a desorientação geral. Uns — os empiristas — levados de um cego entusiasmo sacrificaram a filosofia à ciência (531) deixando uma e outra sem explicação plausível. Outros — os idealistas — desprezando o estudo dos fatos pelo culto da idéia, negaram a ciência, e, fazendo da filosofia o receptáculo de tôdas as extravagâncias, atraíram-lhe o merecido desprêzo dos espíritos sensatos.

Entre êstes dois polos do pensamento — empirismo e idealismo — tem oscilado ao desamparo tôda a especulação dos últimos três séculos.

A filosofia neo-escolástica, conservando os resultados adquiridos, propõe-se sinceramente levar a efeito a desejada harmonização da qual as duas ordens de conhecimento só poderão auferir inestimáveis vantagens: a filosofia, sintética e dedutiva, mantendo-se em contínuo contato com a realidade e ampliando suas bases positivas,

---

(530) Desprezaram os modernos a solução dada pelos antigos e repuseram de novo o problema em discussão como se nada houvera sido feito. O resultado foram as mais encontradas e contraditórias respostas. Descartes faz da matéria e do espírito, cuja existência no homem êle reconhece, duas substâncias completas e separadas. A sua união torna-se para êle um enigma inexplicável. Hobbes e os materialistas, diante da mesma dificuldade, negaram brutalmente o espírito. Malebranche e Berkeley negam ao invés a matéria. Spinoza e Hegel, conculcando o princípio de contradição, identificam matéria e espírito na unidade de uma substância única! Hume nega o espírito e nega a matéria! Diante dêstes resultados perguntamos sinceramente: resolveu a filosofia moderna o árduo problema de acôrdo com os dados da *razão* e da *experiência*? Realizou algum progresso neste ponto? Ou antes, recuou até o idealismo de Parmênides, o mecanicismo de Demócrito, o panteísmo dos estóicos? — Tão verdade é que não se abandona impunemente a tradição dos grandes pensadores. E é êste hiatus, esta ruptura no desenvolvimento regular do espírito humano, que constitui o pecado capital de quase todos os filósofos modernos.

"La philosophie, diz com razão E. LE ROY, est par nature, invention et réinvention perpétuelles; mouvement en profondeur plutôt qu'en étendue, mouvement qui s'accomplit d'ailleurs avec *suite*, non par une succession incohérente de bouleversements et révolutions, mouvement comparable, en un mot, au progrès de la vie, dont chaque état *subsiste dans l'état suivant*".

(531) Empregamos aqui a palavra "ciência" não no sentido genuíno e geral de conhecimento certo e demonstrado, senão no sentido moderno e restrito de conhecimento obtido por via experimental e indutiva. Nesta última acepção é freqüente opor-se os têrmos ciência e filosofia, oposição ininteligível no primeiro sentido do vocábulo.

a ciência, analítica e indutiva, tornando-se mais rigorosa nos seus processos lógicos e adquirindo, numa ordem superior de conhecimento, esta unidade do saber que é a aspiração natural da inteligência.

Êsse objetivo é claramente indicado nos documentos de Leão XIII, concernentes ao restabelecimento da escolástica. Em 1880, escrevia o imortal Pontífice ao Cardeal de Malines: "*Nous désirons que les écoles catholiques s'en rapportent à cette doctrine* (de S. Tomás) *tout en se proposant de la mettre en harmonie avec le progrès et les découvertes modernes dûment et scientifiquement établies. Ce procedé, le seul vrai et éfficace, nous voudrions le voir suivre par tous, maîtres et élèves*". Em 1889, voltando ao mesmo assunto, num Breve relativo aos estudos do Instituto superior de Lovaina, assim se exprimia: "*Nous jugeons non seulement opportun, mais nécessaire, de leur donner* (aos estudos) *une ordonnance rationnelle de façon que les élèves puissent y trouver dans une large abondance, avec les leçons de la sagesse antique, les découvertes dues aux investigations pleines de sagacité de nos contemporains et y puisent des trésors également profitables à la religion et à la société civile*".

Os desejos do Papa foram plenamente satisfeitos. Em todos os centros de cultura neo-escolástica a ciência caminha de par com a filosofia. O primeiro laboratório de psicologia experimental organizado na Bélgica e na França, como observou Binet (532), foi o do Instituto católico de Lovaina. Na Universidade Gregoriana em Roma paralelamente ao curso de filosofia, que dura três anos, funcionam as aulas de matemática, física, química, mineralogia, geologia, astronomia, biologia e psicologia empírica. E, assim, por tôda a parte, se prossegue ativamente a realização do ideal comum.

A tarefa é árdua, não negamos. De um lado, a ciência dilatou desmesuradamente o horizonte de suas investigações, de outro, cumpre desarraigar do espírito de muitos sábios, preconceitos inveterados. Mas, confiados na vitória final da emprêsa, não desalentam os novos operários do pensamento. O êxito obtido até ao presente é o mais auspicioso penhor para o futuro.

* * *

F. De feito, os triunfos alcançados até agora pela neo-escolástica são inegáveis. A sua difusão rápida, o acolhimento benévolo que encontrou nos meios intelectuais católicos, o respeito e a admiração que tem impôsto no campo dos adversários, não obcecados por um sectarismo de vistas acanhadas, são fatos muito para alentar os que trabalham na expansão das suas idéias.

Fôra difícil bosquejar em traços fugitivos esta florescência maravilhosa da escolástica medieval nos últimos 50 anos. Nenhuma filosofia conta hoje maior número de adeptos, nenhuma se acha mais disseminada pelos grandes centros de cultura intelectual.

(532) *Année psychologique*, 1896, p. 847.

É percorrer ràpidamente os nomes principais dos que com obras de valor têm enriquecido os vários departamentos da filosofia. Mencionemos só os mais ilustres.

Na *Itália*: Liberatore, Sanseverino, Zigliara, Taparelli, Cornoldi, Pecci, Signoriello, Schiffini, Satolli, De Maria, Remer, Salis-Seewis, Talamo, Ferreti, Aug. Comte, Ausonio Franchi, Ballerini, Rossignoli, Lorenzelli, Mattiussi, Monaco, Tredici, Gemelli, Gredt, etc.

Na *França*: Sauvé, Bourquard, Rosset, Granclaude, Farges, D'Hulst, Domet de Vorges, Blanc, Vallet, Gardair, Coconnier, Didiot, Sertillanges, De Régnon, Peillaube, Garrigou-Lagrange, Piat, Sortais, Lahr, De la Vaissière, Jannière, de Sinéty, Roure, Hugon, Lamine, P. Gény, Michelet, etc.

Na *Alemanha*: Kleutgen, Stöckl, T. Pesch, Meyer, Hontheim, Jungmann, Baeumker, von Hertling, Gutberlet, Schneider, Frick, Hahn, Gruber, Cathrein, etc.

Na *Bélgica*: Mercier, De Wulf, Nys, De San, Castelein, Carbonnelle, Van Weddingen, Van der Aa, Lahousse-Vermeersch, De Backer, Deploige, etc.

Na *Inglaterra*: Maher, Boedder, Harper, Joseph Rickaby, John Rickaby, Walker, etc.

Na *Espanha*: Gonzalez, Orti y Lara, Urráburu, De Cepeda, Mendive, etc.

Em *Portugal*: Sinibaldi, Santana.

Esta lista, apesar de incompleta, prova de sobejo a larga difusão da escolástica, por tôda a Europa. Isto mesmo evidenciam o avultado número e a importância dos estabelecimentos em que ela se ensina. Fora dos seminários diocesanos e dos colégios católicos de ensino secundário, onde pouco a pouco o tomismo substitui a filosofia cartesiana e a eclética, a escolástica é desenvolvida em tôda a sua amplitude na Universidade Gregoriana e da Minerva, em Roma, na Universidade de Lovaina, nos Institutos Católicos de ensino superior de Paris, Lilla, Angers, Tolosa, Lião, nas várias Universidades católicas. Até a Universidade protestante de Amsterdam e a Sorbona têm tido cursos livres de filosofia escolástica (533).

Para mais intensificar o movimento começado nas cátedras universitárias e facilitar a circulação das idéias, fundaram-se ùltimamente numerosas revistas em quase tôdas as línguas cultas. Sem mencionarmos os periódicos de cultura geral como a *Civiltà cattolica, Études, Le Correspondant, La Revue des jeunes, Razon y Fe, The Month, Stimmen der Zeit, Broteria* (2.ª fase) e outros que freqüentemente inserem em suas páginas valiosos artigos de filosofia, mais exclusivamente dedicadas à propaganda das idéias escolásticas, são por ordem de fundação, as revistas seguintes: *La scienza italiana* (1876), órgão da Academia de S. Tomás em Bolonha, fundada em 1891 com a *Scuola cattolica*, que hoje se publica em Milão;

(533) Os cursos livres de filosofia escolástica na Sorbona foram depois duplicados por Gardair numa série de volumes intitulados: *Corps et âme, La nature humaine, La connaissance, La passion et la volonté, Les vertus naturelles.*

— *Divus Thomas*, de Placência, fundada em 1879, suspensa em 1905, continuada em 1925, — *Divus Thomas* (1887), de Friburgo, antigo *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, primitivamente em Viena, atualmente órgão da faculdade filosófica da Universidade de Friburgo (Suíça); — *Philosophisches Jahrbuch* (1888) da Goerresgesellschaft, Fulda; — *Revue thomiste* (1893), atualmente publicada em Saint Maximin (Var); — *Revue néo-scolastique de Philosophie* (1894) fundada pelo cardeal Mercier, como órgão do Instituto superior de Filosofia da Univ. de Lovaina; — *Revue de Philosophie* (1900), fundada e dirigida por Peillaube, Paris; — *Revue des sciences philosophiques et théologiques* — (1907) de Kain, na Bélgica; — *Rivista de Filosofia neo-scolástica*, fundada em 1909 e ainda hoje dirigida por A. Gemelli, outrora reitor da Universidade de Milão; — *Ciencia tomista* (1910), Madrid; — *Gregorianum* (1920), órgão da Universidade Gregoriana, Roma; — *Estudios eclesiasticos* (1922), Madrid; — *Archives de Philosophie* (1923), Paris; *Studia catholica*, Neiuwe reeks van "De Katholik", 1924, órgão da Universidade de Niemega (Hollanda); — *Criterion* (1925) em catalão, Barcelona; — *Angelicum* (1925), Roma; — *Antonianum* (1925) (Roma); — *Scholastik* (1926), Valkenburg e Pullach (Munich). Ao todo quase 20 revistas e é bem possível que haja lacunas na enumeração.

No mundo católico, portanto, o renascimento escolástico encontrou o mais caloroso acolhimento e medrou em pouco tempo, assumindo as proporções de uma verdadeira restauração científica.

* * *

G. Nos meios subtraídos à influência direta da Igreja, a penetração escolástica encontrou a barreira de prevenções seculares. Era a filosofia da Idade Média, cuja civilização fôra inspirada pelo catolicismo, era a filosofia abençoada pela Igreja e ensinada pelos seus maiores gênios e isto bastava para que muitos sábios, que se prezam de livres pensadores, dela se descartassem sem mais exame, condenando-a sem a conhecer e preferindo a oposição do desprêzo à dos argumentos.

Não obstante estas preocupações desfavoráveis a verdade vai iluminando os espíritos e não é difícil colhêr, nos lábios de protestantes e racionalistas, palavras francamente elogiosas, expressões de simpatia entusiasta que revelam admiração sincera das novas doutrinas. Já tivemos ensejo de citar, a propósito de S. Tomás, os testemunhos eloqüentes de von Ihering, Ch. Gide e Van der Vlught (534). A. Döring, professor na Universidade de Berlim, assim se exprimia há uns 20 anos: "Em presença de uma marcha tão triunfal e segura da vitória das idéias medievais, já não é possível contentar-se com uma simples recusa de não as reconhecer. Importa que cada qual levante a viseira e tome conhecimento exato de sua posição, relativamente às questões de princípio" (535). Na *Revue scientifique*, publicada

(534) Vid. p. 108.
(535) A. Döring, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1898, XIX, p. 222.

sob a direção de Richet, a propósito do Tratado de Psicologia de Mercier, apareceu a seguinte apreciação: "A escola neo-tomista rejuvenesceu o ensinamento escolástico, penetrando-se do verdadeiro espírito peripatético. Abandonadas tôdas as doutrinas que se baseavam em conhecimentos insuficientes da natureza, ela utiliza as descobertas modernas e as estuda segundo o método de Aristóteles. É tão grande a vitalidade desta filosofia que pode fazer entrar nos seus quadros as investigações contemporâneas da fisiologia e da psicofísica, sem fazer concessão alguma e *sem nunca desnaturar a ciência, como acontece a cada passo nos livros clássicos*" (536). Na *Revue Philosophique*, de Ribot, aparecia um juízo análogo, firmado por G. Sorel: "Nenhuma filosofia pode prestar-se tanto aos progressos da ciência, como a filosofia peripatética. Quantos leram a Psicologia de Mr. Mercier puderam verificar que a neo-escolástica se desprendeu das fórmulas que se não conciliam com os conhecimentos modernos. É o espírito peripatético que se conserva com cuidado; êle é que assegura ao movimento *neo-tomista* uma vitalidade real". (537). E citações dêste gênero poderiam fàcilmente multiplicar-se (538).

Êste despertar de energias adormecidas, esta movimentação viva de doutrinas sólidas e fecundas são realmente confortadores. Estamos profundamente convencidos que a escolástica é esta "filosofia natural e orgânica, tradicional e universal, viva e vivificante, imperiosa, eficaz e, por assim dizer, consubstancial com a vida mesma do espírito" de que nos fala Farias Brito (539), "filosofia que na sua essência não pode perecer, porque é o desenvolvimento lógico e científico da idéia cristã, a eflorescência natural e espontânea da religião de Jesus Cristo, que há de durar até a consumação dos séculos" (540).

Ora, em 1870, dizia Trendelenburg que se o espírito poderoso de Schelling houvera tomado por guia, não a Fichte para remontar, por êle, a Kant e a Spinoza, senão a Aristóteles, bem outra houvera sido a eclosão de idéias na Alemanha. Hoje com muito mais razão nos é lícito afirmar que se a reação neo-escolástica, vencendo dificuldades e dissipando antigos preconceitos, lograr de todo vencer na arena onde se debatem as questões vitais do pensamento, bem podemos afagar a esperança de ver raiar para a filosofia uma nova era, era de harmonia e de concórdia, de reconstrução firme e duradoura, de vida intensa e de progresso verdadeiro.

---

(536) *Revue scientifique* t. LI, 1883, p. 55.
(537) *Revue philosophique*, t. XXXV, 1893, p. 651.
(538) Sôbre o movimento neo-escolástico contemporâneo, cfr. DOMET DE VORGES, *Rapport sur la philosophie thomiste* (1877-1887). — MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine, C. VIII*. Le néo-thomisme; — PELZER, *L'institut supérieur de Philosophie à l'Université Catholique de Louvain;* — E. BLANC. *Histoire de la Philosophie*, T. III, pp. 553-601; — J. L. PERRIER. *The revival of scholastic philosophy in the nineteenth century*, Nova York, 1909: — G. MICHELET. *La Renaissance de la Philosophie chrétienne en France na Vie Catholique dans la France contemporaine*, Bloud, 1918; — Vários artigos nas revistas citadas no texto e, sobretudo, a seção: — *Le mouvement néo-thomiste da Revue néo-scolastique*, de Lovaina.
(539) FARIAS BRITO, *O mundo interior*, p. 59.
(540) GONZALEZ, *Histoire de la philosophie*, II, p. 444.

O Pensamento filosófico no Brasil de hoje

Pe. Henrique Vaz, S J

Introdução

Um quarto de século após a fundação da primeira Faculdade de Filosofia que se integrou nos quadros do ensino oficial (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, fundada em 1934) (1), podemos considerar superada a velha discussão em tôrno da aptidão filosófica da inteligência brasileira. Como é sabido, foi o impetuoso TOBIAS BARRETO que lançou um dia a frase famosa: "Mas é trabalho supérfluo querer demonstrar... que o Brasil não tem cabeça filosófica (2)". O moderado CLÓVIS BEVILACQUA não estêve longe de aceitar o veredicto de TOBIAS (3) e JOÃO RIBEIRO não temeu reiterá-lo em fórmula brutal: "Não há raça mais refratária à metafísica do que a nossa (4)." Mas já LEONEL FRANCA, ao acrescentar na segunda edição (1928) das suas "Noções de História da Filosofia" um capítulo sôbre a filosofia no Brasil, apontava certeiramente na raiz das deficiências da nossa produção filosófica a falta de Faculdades e Institutos Superiores onde o estudo da Filosofia se desenvolvesse em nível universitário, com as exigências de método e pesquisa que tornam possíveis as grandes criações do pensamento (5).

Com efeito, o traço comum das produções filosóficas brasileiras anteriores à nova mentalidade cultural determinada pela instituição das atuais Faculdades de Filosofia é a carência quase absoluta daqueles requisitos metodológicos que dão direito de cidade às obras científicas nas nações cultas. São flagrantes as conseqüências desastrosas do autodidatismo dos nossos pensadores, na fase que poderíamos denominar pre-

---

(1) Ver FERNANDO DE AZEVEDO, *A Cultura Brasileira*, 3 ed., III, 252-257. Melhoramentos, São Paulo, 1958. É, entretanto, à Faculdade de Filosofia de São Bento, fundada em 1908 junto ao Mosteiro de São Bento de São Paulo pelo Abade D. MIGUEL KRUSE O.S.B., que cabe de direito a glória de ter iniciado no Brasil o estudo universitário da Filosofia. Agregada à Universidade Católica de Lovaino foi, em 1946, incorporada à então fundada Universidade Católica de São Paulo.

(2) *Questões Vigentes*, 249 (Obras Completas vol. IX, Imprensa Oficial de Sergipe, 1926). Ver a propósito das afirmações de TOBIAS neste sentido, HERMES LIMA, *Tobias Barreto, a época e o homem*, 2 ed., C.E.N., São Paulo, 1957, 101 segs.

(3) Ver JOÃO CRUZ COSTA, *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, José Olympio, Rio, 1956, 407 n. 267

(4) *A Filosofia no Brasil*, em Revista do Brasil, vol. VI (Set.-Dez. 1917) [illegible], transcrito em Revista Brasileira de Filosofia (sigla-RBF) IV (1954) 413-416.

(5) Ver L. FRANCA S.J., *Noções de História da Filosofia*, 14 ed., Agir, Rio, 1955, 261-262. Ver também ALCEU AMOROSO LIMA, *Meditação Sôbre o Mundo Moderno*, José Olympio, Rio, 1942, 268, e FERNANDO DE AZEVEDO, *A Cultura Brasileira*, II, 181.

universitária da filosofia brasileira (6). E tôda a discussão que presentemente se desenvolve em tôrno do problema de uma filosofia de raízes nacionais e que esteja em reação contra o "transoceanismo" de que falava CAPISTRANO DE ABREU ou a "eterna glosa filosófica do pensamento europeu" a que se refere JOÃO CRUZ COSTA (7), não pode perder de vista um fato incontestável e tantas vêzes assinalado: a atividade filosófica não teve entre nós, na fase a que nos referimos, o caráter de exigência interna de unidade e de tomada de consciência por parte de uma cultura orgânica — exprimindo assim a mais alta manifestação desta cultura — mas foi iniciativa de intelectuais isolados e manifestação tìpicamente marginal da vida cultural. O caso de FARIAS BRITO, em quem se quis ver nosso primeiro autêntico filósofo e o "intérprete das nossas ânsias de infinito", apresenta-nos o exemplo mais ilustre de uma obra filosófica sem raízes culturais, onde as qualidades do pensador ficam irremediàvelmente comprometidas pelo autodidatismo livresco que impõe à curiosidade especulativa uma problemática de importação, sensível ùnicamente às novidades estrangeiras de livraria (8).

É preciso ter presente êsse caráter precário e de significado ornamental dos estudos de Filosofia no Brasil anteriormente à fundação das Faculdades de Filosofia, para atribuir seu justo valor às novas condições e perspectivas determinadas pela admissão dos estudos filosóficos nos quadros oficiais do nosso ensino superior. Há aqui um dado capital, do qual deve partir toda tentativa de interpretação da atual conjuntura filosófica brasileira. Êste é, aliás, apenas um dos aspectos — por certo dos mais importantes — do problema mais vasto da nossa evolução cultural, atravessada tôda ela pela oposição entre as condições reais de vida e a sedução de uma cultura de feição européia que não lograva inserir-se vitalmente no corpo em crescimento da sociedade brasileira.

---

(6) Pré-universitária no sentido de que nela a Filosofia (como, por exemplo, a Medicina e o Direito) não aparece integrada no corpo dos estudos superiores mas é, quando muito (sob forma de Lógica, Psicologia ou Moral), matéria de curso preparatório às escolas superiores. Daqui a expressão irônica do P. JULIO MARIA chamando a Filosofia no Brasil de um "preparatório". Deixamos, aliás, fora da nossa perspectiva os cursos de Filosofia escolástica no Brasil colonial pois, no estado atual das investigações, é difícil definir seu influxo na evolução cultural posterior. O estudo desta fase colonial da nossa filosofia é considerado sem interêsse por CRUZ COSTA (*op. cit.*, 56-57), mas MIGUEL REALE vê aqui um campo possìvelmente fecundo de pesquisas. Ver *Momentos decisivos e olvidados do pensamento brasileiro*, Instituto de Filosofia da Univ. do Rio Grande do Sul, Ensaios e Conferências, 4, Pôrto Alegre, 1957, 14-15.

(7) *História das Idéias na América e Filosofia no Brasil*, Kriterion X (1957) 12-22 (aqui p. 22). CRUZ COSTA é precisamente, como veremos, um dos mais brilhantes intérpretes da aspiração a uma filosofia inserida vitalmente no processo histórico nacional.

(8) SYLVIO RABELLO caracterizou perfeitamente a filosofia de FARIAS como uma "aventura do espírito" — uma aventura para fora do mundo cultural em que o pensador se inseria. Ver *Farias Brito ou uma Aventura do Espírito*, José Olympio, Rio, 1941. E num estudo exaustivo LAERTE RAMOS DE CARVALHO analisou a formação autodidata e livresca de FARIAS, que comprometeu definitivamente o valor e o alcance da sua obra filosófica. Ver *A Formação Filosófica de Farias Brito*, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Univ. de São Paulo, São Paulo, 1951.

A cultura deve ser um resultado da vida para poder reagir determinantemente sôbre ela. Ora, na vida da sociedade colonial, apesar de esforços que não é lícito desconhecer (9) — não houve possibilidade de se criar, através de instituições culturais representativas, uma continuidade orgânica entre as estruturas sociais básicas e as manifestações de uma cultura que permanecia alheia às condições sociais e ao contôrno histórico (10). A solução dada pelo govêrno imperial ao problema do ensino superior nos primeiros anos da independência foi hábil e, provàvelmente, a única possível naquelas circunstâncias (11). Ela deixou, entretanto, intato o problema da transplantação cultural e não logrou forjar os instrumentos aptos à criação de uma cultura superior, vinculada intrìnsecamente à vida da nação (12). Na verdade, a nação mesma era, então, apenas um projeto que tentava realizar-se, acorrendo às tarefas imediatas de unificação política e buscando com a urgência de um imperativo de sobrevivência as formas jurídicas por onde definir seus títulos de soberania no concêrto internacional. As duas Faculdades de Direito de São Paulo e Olinda (13) tornam-se, na comparação de RUI BARBOSA, os pólos em tôrno dos quais gravitam as manifestações de uma vida cultural de conteúdo predominantemente jurídico, e que por longos anos será o terreno quase único aberto às realizações da inteligência brasileira no âmbito dos estudos superiores (14). Se a criação de um "ethos" jurídico, já agora definitivamente integrado no estilo da nossa civilização, foi a tarefa positiva das Faculdades de Direito (15), sua posição exclusiva no plano superior da cultura acentuou ainda — é FERNANDO DE AZEVEDO quem o nota (16) —, os traços literários e ornamentais que marcaram a cultura colonial. Não foi, é certo, por acaso que as melhores páginas filosóficas da literatura brasileira saíram da pena de cultores da ciência jurídica (17), pois que êles formavam a imensa maioria dos que tinham acesso a um nível superior de cultura. Mas não parece haver aqui nenhum jurisdicismo inato da inteligência brasileira, como sugere L. BAGOLINI, e sim uma explicável contingência histórica. Por outro lado, os juristas que se desdobravam em filósofos eram obrigados a defrontar uma problemática para a qual sua prepara-

(9) Ver SERAFIM LEITE S.J., *O curso de Filosofia e tentativas de criar a Universidade no Brasil no século XVII*, Verbum V (1948) 107-143.

(10) Ver FERNANDO DE AZEVEDO, *A Cultura Brasileira*, II, 43-45.

(11) Ver E. BACKEUSSER, *Faculdades de Filosofia no Brasil*, Verbum IV (1947) 117-126 (aqui 118-119).

(12) Ver NELSON WERNECK SODRÉ, *Introdução à Revolução Brasileira*, José Olympio, Rio, 1958, 130-139. O autor entretanto, obedecendo a um esquema marxista, enquadra o fenômeno da transplantação cultural nos têrmos de uma problemática predominantemente econômica que não pode dar a razão suficiente das interações específicas entre a cultura mesma e seus instrumentos forjadores como, por exemplo, as instituições de ensino. Na nossa perspectiva estas instituições, como parte integrante do organismo social, são fatôres culturais específicos que não podem explicar-se inteiramente pelo determinismo das infraestruturas. Contra a promoção dos fatôres sócio-econômicos como causantes exclusivos da cultura, valem as observações pertinentes de ALCEU AMOROSO LIMA, *Introdução à Literatura Brasileira*, Agir, Rio 1956, 49-55.

(13) Criadas por Decreto Imperial de 11 de Agôsto de 1827.

(14) Ver FERNANDO DE AZEVEDO, *A Cultura Brasileira*, II, 53-55.

(15) FERNANDO DE AZEVEDO, *ibid.* 65.

(16) FERNANDO DE AZEVEDO, *ibid.* 55; ver 71-72; 186-187.

(17) LUIGI BAGOLINI, *Filosofia del Diritto in Brasile*, R. B. F. (1955) 525-532 (aqui 532).

ção de base se revelava demasiado estreita. O recurso ao autodidatismo e à erudição livresca era o único caminho aberto a uma curiosidade especulativa que não podia lançar raízes num inexistente solo cultural e era levada assim a aspirar penosamente os ares distantes do clima intelectual europeu. E desta forma deparamos com o caso típico de um jurista como TOBIAS BARRETO lançando-se à aventura intelectual de fundamentar sua visão do mundo numa doutrina — no caso o monismo haeckeliano — cuja problemática e conteúdo científicos êle não estava preparado para compreender adequadamente. Aliás, a ausência da dimensão científica na cultura brasileira da época imperial foi um fator negativo de decisiva importância nos precários ensaios de criação filosófica que então tiveram lugar (18). A irresistível sedução que o positivismo comteano exerceu sôbre os intelectuais dos fins do Império residiu sem dúvida, por uma grande parte, na sua feição científica (19). Nossos poucos engenheiros e médicos buscavam no positivismo a continuidade entre a "forma mentis" da sua cultura superior profissional e uma visão do mundo que correspondia, de resto, aos rígidos padrões morais da sociedade em que viviam.

O problema da criação dos órgãos normais de uma vida cultural em nível superior — o problema, em suma, da Universidade brasileira — transmitiu-se sem solução durante os anos do regime imperial e as primeiras décadas da República. As tentativas para fundar uma Universidade no Rio de Janeiro em 1870 e 1881 não tiveram êxito, e aos entraves da burocracia imperial vieram juntar-se ainda as campanhas movidas pelos positivistas ortodoxos às instituições universitárias (20). Só em 1920 é fundada a primeira Universidade em terras brasileiras, a Universidade do Rio de Janeiro, mais tarde Universidade do Brasil (21). A iniciativa, entretanto, não trazia nenhuma modificação profunda à situação cultural existente, pois limitava-se a reunir num corpo administrativo mais vasto as três Faculdades já em funcionamento, de Direito, Engenharia e Medicina. É preciso atingir 1931, com a decretação do Estatuto Básico das Universidades do Brasil (22), para fixarmos uma data representativa como decisivo ponto de partida para as profundas transformações que vai sofrer a educação superior no Brasil. Êste Estatuto Básico integra-se no conjunto de medidas conhecidas como reforma educacional Francisco Campos, discutível sob tantos aspectos, mas cuja importância para a nossa evolução cultural dificilmente poderá ser sobrestimada (23). Ora, o Estatuto Básico previa a criação de uma Faculdade de Educação, Ciências e Letras, cujo objetivo será definido como o de "ampliar a cultura no domínio das ciências puras (24)", podendo conferir diplomas de Licenciado em Filosofia. Pelas suas fi-

(18) Ver FERNANDO DE AZEVEDO, *op. cit.* II, 187-188.
(19) Ver JOÃO CRUZ COSTA, Contribuição à História das Idéias no Brasil, 142-143.
(20) JOÃO CRUZ COSTA, *ibid.* 203-210.
(21) Decreto 14.343, de 7 de Setembro de 1920.
(22) Decreto 19.851, do Govêrno Provisório, de 11 de Abril de 1931.
(23) Ver FERNANDO DE AZEVEDO, *op. cit.* 169-170.
(24) Decreto 19.852 de 11 de Abril de 1931, art. 196.

nalidades mesmas, tal Faculdade deveria constituir-se como o centro irradiante da cultura universitária. Esta função central vê os traços específicos da sua destinação mais claramente definidos quando a Lei 452, de 5 de Julho de 1937, organiza a Universidade do Brasil, enumerando em primeiro lugar entre os seus Institutos, e como denominação nova da Faculdade de Educação, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (25). Esta é transformada pelo Decreto-Lei 1.190, de 4 de Abril de 1939, em Faculdade Naçional de Filosofia e torna-se a partir de então a entidade-padrão das instituições congêneres.

As Faculdades de Filosofia que sucessivamente se criam vêm a ser, desta sorte, os instrumentos normais de elaboração de uma cultura superior de caráter puro, em continuidade orgânica com os outros planos estruturais da vida intelectual da nação. Elas devem proporcionar assim as condições ideais para a atividade filosófica como manifestação mais alta desta cultura pura em que irão exprimir-se as tendências profundas e as exigências históricas autênticas da vida nacional (26).

Importa, entretanto, situar as perspectivas abertas pela organização definitiva das instituições universitárias e sua essencial referência às Faculdades de Filosofia como órgãos privilegiados de criação cultural, na direção dos quadrantes novos para os quais se orienta nossa rota histórica a partir dos anos 20, e que surgem irresistíveis do seio das mais profundas transformações que até então sofrera nossa existência de nação. As primeiras análises e interpretações começam a ser tentadas (27) desta autêntica revolução, de cujo curso participamos ainda em pleno e de que o movimento de Outubro de 1930 foi uma decisiva emergência no plano político, assim como o modernismo literário foi uma primeira e estridente afirmação no plano da cultura. Ora, as Faculdades de Filosofia vêm encontrar o sentido histórico da sua missão justamente na tarefa de traçar as linhas inteligíveis da visão do mundo em que deverão afirmar-se as fôrças sociais em processo de transformação. Constituindo o coração do corpo universitário, elas são respon-

(25) A primeira Faculdade de Filosofia nos moldes da nova organização universitária foi a da Universidade de São Paulo, criada a 25 de Janeiro de 1934, e que se tornaria o mais importante centro de pesquisa pura no país. Ver FERNANDO DE AZEVEDO, *op. cit.* III, 187-188.

(26) Consultar o longo e substancioso estudo de D. BEDA KRUSE O.S.B., *Desenvolvimento e importância das Faculdades de Filosofia no plano educacional brasileiro de* 1936 a 1950, Kriterion V (1952) 1-25; 320-342; VI (1953) 77-107; 380-417. É verdade que imperativos históricos, cuja análise não cabe aqui, imprimiram desde o início uma finalidade técnico-profissional às Faculdades de Filosofia, paralelamente à sua destinação para a pesquisa. É delas que devem sair obrigatòriamente os professôres que irão preencher os quadros do magistério secundário e normal. Esta dimensão pode comprometer a eminente tarefa de criação cultural das Faculdades de Filosofia (Ver D. BEDA KRUSE O.S.B, *art. cit.* Krit. VI (1953) 393-397). Compromete-a de fato quando Faculdades são fundadas — o que infelizmente tem acontecido — com intuitos utilitários de suprimento de diplomas, e sem dispor das condições básicas para uma atividade desinteressada de pesquisa.

Sôbre a evolução histórica do problema do ensino universitário da Filosofia a partir mesmo dos tempos coloniais, ver EVARISTO DE MORAES FILHO, *O ensino da Filosofia no Brasil* R B F IX (1959), 18-45.

(27) Ver, de um ponto de vista marxista, o livro já citado de NELSON WERNECK SODRÉ, *Introdução à Revolução Brasileira*. E, de um ponto de vista culturalista e neocapitalista, ver HÉLIO JAGUARIBE, *O Nacionalismo na atualidade brasileira*, Inst. Sup. de Estudos Brasileiros (Textos brasileiros de Política, 1) Rio, 1958.

sáveis pela intensidade e qualidade de vida intelectual que o anima. Abertas, pela natureza mesma das suas atividades de pesquisa pura, para o horizonte das problematizações radicais, elas se apresentam como o lugar privilegiado das tomadas de consciência e do descortino dos itinerários novos. Missão decisiva, se aceitamos dar aos órgãos normais da cultura uma específica causalidade no processo social, capaz de reagir originalmente ante a pressão das infraestruturas para elaborar em fórmulas de universalidade humana e inteligível validez o conteúdo das autênticas exigências de um momento histórico.

A diferença apresenta-se, pois, fundamental entre os pensadores isolados e autodidatas da época pré-universitária da filosofia brasileira, e aquêles que devem desenvolver sua atividade dentro dos quadros institucionais da cultura superior, e que têm à sua disposição todos os meios de preparação metódica e de rigor técnico que a obra científica exige. Tôdas as Universidades brasileiras têm hoje suas Faculdades de Filosofia e é no seu seio, segundo a importância da respectiva situação cultural, que trabalham os grupos mais ativos de estudiosos da Filosofia.

Uma referência é indispensável nesta altura às Universidades Católicas (28). Se a reflexão filosófica de nível universitário assume agora uma importância decisiva no processo cultural brasileiro, o pensamento cristão deve surgir como uma componente essencial e fundamental dêsse esfôrço, que se dirige a uma interpretação do nosso mais autêntico ser e a um empenho consciente na linha do nosso verdadeiro destino. Com efeito, nossa proveniência histórica confere irrevogàvelmente uma substância cristã à nossa civilização. E na hora em que a cultura avança entre nós para a maturidade das criações originais, é històricamente imperativo que no plano dessas criações venha a se exprimir também a nossa essência cristã (29). Foi na mais exigente consciência desta missão que se fundaram em 1941 as Faculdades Católicas do Rio de Janeiro, núcleo da Universidade que viria a constituir-se em 1926 (30). Esta encontrou seu símbolo vivo no P. LEONEL FRANCA, seu primeiro Reitor, cuja obra representava a expressão mais alta de inteligência e cultura a que até então se alçara o catolicismo brasileiro. Fazendo da Universidade Católica do Rio de Janeiro a última e grande emprêsa da sua vida, P. LEONEL FRANCA imprimiu de vez na cultura católica universitária a marca do seu espírito, voltado para os mais altos e mais dilatados ideais do pensamento cristão.

Fruto já da promoção dos estudos filosóficos a um nível universitário parece-nos ser a fundação em 1949, sob os auspícios da Reitoria da

---

(28) Hoje em número de seis.

(29) Como à própria civilização brasileira, ao catolicismo brasileiro faltou até o presente — e a extinção pombalina das escolas jesuíticas influiu decisivamente neste sentido — uma expressão cultural em nível superior. Depositando na elaboração nacional sua problemática religiosa, que permanece no horizonte dos nossos escritores mais agnósticos (ver ALCEU A. LIMA, *Introdução à Lit. Bras.* 38-39), o catolicismo no Brasil não encontrou até agora os instrumentos culturais normais por onde animar de sua inspiração obras poderosas e originais no campo do pensamento. As Universidades Católicas vêm fornecer, providencialmente, êsses instrumentos.

(30) Ver as alocuções de LEONEL FRANCA, AFONSO PENA JUNIOR e ALCEU AMOROSO LIMA na solenidade de inauguração das Faculdades Católicas do Rio de Janeiro, a 15 de Março de 1941, em A Ordem XXI (Jan.-Jun. 1941) 316-332. Ver ainda LEONEL FRANCA, *A Crise do Mundo Moderno*, 4a ed. Agir, Rio, 1955, 161-216.

Universidade de São Paulo, do Instituto Brasileiro de Filosofia, que encontrou desde o início em MIGUEL REALE um incansável animador. As seções estaduais do I. B. F. têm-se organizado justamente com elementos predominantemente universitários (sobretudo das Faculdades de Filosofia e Direito) e, assim, a esta instituição fica confiada em grande parte a responsabilidade de manter vivo o espírito de maturidade científica que deverá marcar doravante os estudos de filosofia no Brasil (31). Em 1950 o I. B. F. organizou o Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia, que teve lugar em São Paulo de 22 a 26 de Março (32). A importância dêste acontecimento cultural deixa-se fàcilmente avaliar e não é difícil situá-lo na linha dos mais auspiciosos resultados do Decreto de 1939 que instituia as Faculdades de Filosofia (33). É verdade que uma leitura dos Anais do Congresso nos apresentará, ao lado de comunicações de indiscutível valor, trabalhos bem deficientes, seja quanto à qualidade do pensamento e à solidez da informação, como também quanto à obediência aos preceitos da redação científica (34). O Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia foi, não obstante, um marco decisivo na evolução da filosofia brasileira. O segundo Congresso realizou-se em Curitiba em Setembro de 1953, organizado pela seção estadual do Paraná do I. B. F. Nesta ocasião notou-se maior homogeneidade de nível científico nas comunicações apresentadas (35). O quarto centenário da fundação da cidade de São Paulo (1954) deu ensejo à realização de um Congresso Internacional de Filosofia, ainda sob os auspícios do I. B. F. (9 a 15 de Agôsto). Os três volumes de Anais (36) representam o mais importante documentário de filosofia até hoje publicado no Brasil. O Congresso demonstrou, mais que tudo, a maturidade já alcançada pela reflexão filosófica brasileira, capaz de definir-se diante das grandes correntes e medir-se com os grandes vultos do pensamento contemporâneo (37). Enfim, as conferências que têm sido realizadas nos últimos anos, sobretudo no Rio de Janeiro e São Paulo, por vultos destacados da filosofia contempo-

(31) Deve-se notar, entretanto, que o I.B.F. ainda não conseguiu organizar-se em âmbito verdadeiramente nacional. A seção de São Paulo edita desde 1951 a "Revista Brasileira de Filosofia" que vem melhorando sempre a sua apresentação e qualidade do seu conteúdo e se afirma já como uma das melhores publicações americanas no gênero.

(32) Os Anais do Congresso formam dois volumes publicados pelo I.B.F., São Paulo, 1950.

(33) Ver as palavras de ARTUR VERSIANI VELLOSO em Anais, I, 21-22.

(34) A êsse respeito o Prof. ARTUR V. VELLOSO, que falou no Congresso sôbre o ensino da Filosofia no Brasil (Anais, I, 87-99), formulou observações justas no fundo embora talvez excessivas no tom. *Em tôrno ao Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia*, Kriterion III (1950) 171-181, que poderiam ter aberto uma proveitosa troca de idéias acerca da formação básica, humanística e científica, a ser ministrada nas Faculdades de Filosofia como indispensável propedêutica ao exercício sério da atividade filosófica. O Prof. VELLOSO voltou ao assunto invocando o testemunho do seu mestre É. BRÉHIER e insistindo na severa preparação que deve condicionar qualquer tentativa de elaboração filosófica original. Ver *Monita praevia*, Kriterion III (1950) 217-233; *A Filosofia como matéria de ensinança*, ibid. IV (1951) 22-48; *Tentativa de um roteiro filosófico*, ibid. IV (1951) 217-248.

(35) Infelizmente não foi possível até hoje a publicação dos Anais do Congresso.

(36) Edição do I.B.F., São Paulo, 1955.

(37) Para uma apresentação dos temas principais do Congresso permitimo-nos remeter à nossa crônica *O Congresso de Filosofia no quarto centenário de São Paulo*, Verbum XI (1954) 519-528.

O III Congresso Nacional de Filosofia está sendo convocado, no momento em que redigimos estas linhas, para 9-14 de Novembro de 1959, em São Paulo.

rânea como G. MARCEL, N. ABRAGNANO, HERBERT FEIGL, A. J. AYER, E. GILSON, M. F. SCIACCA, F. BATTAGLIA, JULIÁN MARIAS, J. VON RINTELEN e outros mostram que o pensamento filosófico brasileiro entrou definitivamente na circulação da cultura filosófica mundial, e não só encontra assim o espaço para projetar suas dimensões originais, como também eleva-se àquele plano de universalidade em que necessàriamente devem situar-se as autênticas atividades do espírito.

Correntes e perspectivas

Tendo tentado fixar os antecedentes históricos e delinear as condições intelectuais presentes no atual movimento filosófico brasileiro, resta-nos caracterizar suas principais correntes e enumerar seus principais vultos. Se no passado foi possível situar em pólos a um tempo geográficos e culturais como Recife e S. Paulo escolas de pensamento com suas tendências bem definidas, hoje a difusão e interpretação das zonas de irradiação dos centros de cultura torna precária qualquer configuração do mapa ideológico por critérios de localização geográfica. Por outro lado, tôda tentativa de distribuir etiquêtas cômodas de classificação a pensadores e tendências encerra sempre algo de arbitrário e pode deixar escapar matizes importantes. Reconhecemos isto e acolhemos desde já dentro dos quadros demasiado gerais da nossa classificação tôdas as reivindicações de originalidade. Vamos procurar situar os pensadores brasileiros atuais a partir do acento dominante, que parece dar inflexão própria à sua problemática.

1. *A reflexão sôbre a Ciência* — Um primeiro grupo, que poderia apresentar-se como herdeiro da tradição positivista tão ilustre entre nós (38), é constituído por aquêles pensadores que referem explìcitamente sua reflexão filosófica aos resultados e ao método da Matemática e das ciências da natureza. Impõe-se aqui, de início, a evocação do grande matemático MANUEL AMOROSO COSTA (1885-1929) prematuramente desaparecido, cuja obra "As idéias fundamentais da Matemática" (39) conserva ainda todo o seu valor e é a mais notável produção brasileira no campo da filosofia da Matemática (40).

Jurista e sociólogo, F. PONTES DE MIRANDA apresenta-se, no entanto, segundo a melhor tradição da "Escola do Recife" (41), profundamente interessado pela utilização filosófica das teorias científicas e volta suas atenções sobretudo para a teoria da relatividade e para a crítica dos fundamentos da Ciência no espírito, primeiro do empiriocriticismo de

(38) Esta tradição positivista mantém-se viva e ativa com IVAN LINS, autor de numerosos estudos sobretudo de caráter histórico. Positivista de estrita ortodoxia comteana, IVAN LINS adota plenamente a atitude antimetafísica do Mestre. Ver, entre outras publicações, *Escolas Filosóficas, Introdução ao estudo da Filosofia*, Rio, 1935 (3a ed. 1955); *O Humanismo e o plano nacional de educação*, Rio, 1938; *Descartes*, Rio, 1948; *Aspectos do Padre Antônio Vieira*, Rio, 1956.

(39) Rio, 1929.

(40) Sôbre AMOROSO COSTA ver notícia em FERNANDO DE AZEVEDO, *A Cultura Brasileira* II, 165. Seu vigor filosófico aparece, por exemplo, na conferência *Kant e as ciências exatas*, transcrita em R B F VI (1956) 254-262.

(41) Ver PINTO FERREIRA, *Panorama da Sociologia Brasileira I*, Revista Brasiliense Nov.-Dez. 1957, 134-160 (aqui, 155).

MACH depois do neopositivismo do "Círculo de Viena". Tendo construído sua obra jurídica e sociológica a partir dêstes pressupostos críticos (42), PONTES DE MIRANDA deu-nos posteriormente sua doutrina epistemológica que se apresenta como um esfôrço de eliminação do irracional que está na base da relação sujeito-objeto, e pode definir-se como um nominalismo crítico (43). O discípulo mais em vista de PONTES DE MIRANDA é DJACIR MENEZES, que aplicou as teorias do Mestre às relações econômicas (44). Entretanto, DJACIR MENEZES vem evoluindo ùltimamente, através de uma crítica do neopositivismo, para uma concepção da realidade como processo evolutivo do espírito, num sentido acentuadamente hegeliano (45). MÁRIO LINS sofreu também a influência de PONTES DE MIRANDA (46), mas orientou-se decididamente para os estudos de Lógica e teoria das Ciências, inspirando-se nas recentes formas de extensão da Lógica clássica e nas tentativas de criação de uma Semântica geral (47).

De proveniência diversa é EURYALO CANNABRAVA, cuja trajetória parece percorrer todos os horizontes do céu filosófico. Tendo partido de concepções que êle mesmo qualificava como "espiritualismo vago e inoperante" (48), vem, finalmente (após uma estada nos Estados Unidos, durante a qual manteve estreito contato com o grupo neopositivista da Escola de Chicago), a firmar-se numa posição bem próxima ao neopositivismo, sobretudo na forma de crítica do método e crítica da linguagem

---

(42) Obras fundamentais: *Sistema de Ciência Positiva do Direito*, 2 vols. Rio, 1922; *Introdução à Sociologia Geral*, Rio, 1926.

(43) Ver *O Problema fundamental do Conhecimento*, Pôrto Alegre, 1937. Publicara antes *A Sabedoria dos Instintos*, Rio, 1922 que G. FRANCOVICH denomina uma "epistemologia em aforismas" (*Filosofos Brasileños*, Losada, B. Aires, 1943, 143). Consultar ainda DJACIR MENEZES, *Pontes de Miranda*, Fondo de Cultura Economica, México 1940 e, do mesmo, *A Filosofia no Brasil no século XX*, R B F VI (1956) 192-212 (aqui 204-205).

(44) *O Princípio de simetria e os fenômenos econômicos*, Rio, vrcs. Ver, ainda, *Preparação ao método científico*, Rio, 1938 e *Das Leis econômicas*, Rio, 1945.

(45) Ver *Quid est Veritas? Crítica à resposta dada pelos neopositivistas do Círculo de Viena*, Anais do I Congresso Bras. de Fil. II, 353-366; *O Dualismo implícito do empirismo lógico*, Anais do Congr. Inter. de Fil. de São Paulo, III, 867-870; *Notas sôbre o Ontologia hegeliana e aristotélica*, R B F V (1955) 68-72. "As conquistas do pensamento são pensamento, escreveu recentemente DJACIR, representam o desenvolvimento do "espírito" que é o crescer histórico da racionalidade" (*A Fil. no Brasil no sec. XX*, R B F VI (1956) 194). Êle opõe-se tanto aos marxistas (Ver *Dialética e Metafísica*, R B F II (1952) 298-301) quanto aos existencialistas.

(46) Ver *Espaço-Tempo e relações sociais*, Rio, 1940

(47) Ver *A transformação da Lógica conceitual da Sociologia*, Rio, 1947; *A evolução conceitual da Ciência em face da transformação das formas lógicas do pensamento*, Anais do I Congr. Bras. de Fil., II, 453-468; *A transformação do conceito de invariância* R B F I (1951) 274-277; *A Lógica aristotélica como caso-limite de uma Lógica mais geral*, R B F III (1953) 221-224; *The supports of the nee general Semantics*, Actes du XIème Congr. Intern. de Phil., Bruxelles 1953, XV, 115-120; *A estrutura lógico-matemática da Ciência*, Anais do Congr. Intern. de Fil. de São Paulo, 849-860.

(48) Desta fase do pensamento de EURYALO CANNABRAVA ficaram-nos os seus livros *Seis Temas do Espírito Moderno*, São Paulo, 1941 e *Descartes e Bergson*, São Paulo, 1943. Manifesta-se nestas obras pronunciada simpatia por um existencialismo de tipo heideggeriano. Ver a apreciação de ALCEU AMOROSO LIMA, *Meditação sôbre o mundo moderno*, 286-309.

que lhe deram CARNAP e MORRIS (49). Ao contrário do que sucede com a maioria dos neopositivistas europeus e norte-americanos, EURYALO CANNABRAVA passou da filosofia às ciências ou à sua utilização filosófica (50). Daqui, sem dúvida, as imprecisões que se podem notar na linguagem de quem não teve oportunidade de habituar-se, por um trato direto e continuado, à utilização das técnicas científicas. Por outro lado, CANNABRAVA deu à nova fase do seu pensamento uma decidida feição polêmica contra toda forma de filosofia que lhe lembrasse seu "vago espiritualismo" anterior. Em particular, êle voltou sua alça de mira contra o aristotelismo tomista tal como é exposto sobretudo por J. MARITAIN. O inevitável risco de deformação inerente a tôda polêmica sistemática e a insuficiência de informação tornam as páginas antimetafísicas de EURYALO CANNABRAVA as mais vulneráveis da sua obra (51). Fundamental em CANNABRAVA parece ser a distinção entre filosofia como construção especulativa e filosofia como elaboração de uma "metalinguagem apropriada para discorrer sôbre o conhecimento científico tomado como linguagem-objeto" (52). Êste último tipo de filosofia — que CANNABRAVA chama ainda "objetivismo crítico" é define como "síntese reflexiva" ou "reflexão crítica" — seria o único válido. Compreende-se, pois, que êle apresente seu esfôrço como uma tentativa de reduzir a filosofia ao método e o método a linguagem (53).

Em sentido oposto orienta-se a reflexão de FERNANDO DE MELO GOMIDE que, partindo da Física, utiliza a técnica de uma análise fenomenológica de tipo husserliano e as teses da metafísica tomista para tentar uma Ontologia da realidade física tal como esta se apresenta através dos mais recentes dados da microfísica (54).

2. *Culturalismo e naturalismo* — Uma segunda corrente de pensamento, cuja importância se afirma dia a dia, pode ser caracterizada

---

(49) Obras representativas da segunda fase são: *Elementos de metodologia filosófica* (tese para concurso de Professor à cadeira de Filosofia no Colégio Pedro II), São Paulo, 1956; *Introdução à Filosofia Científica*. São Paulo, 1956; *A Cultura brasileira e seus equívocos*. Rio, 1954; *Ensaios filosóficos*, Rio, 1957; e ainda os artigos *Juízos analíticos e juízos sintéticos*, Anais do I Congr. Bras. de Fil. II, 367-375; *Dois aspectos da teoria do conhecimento*, ibid. II, 377-383; *Pholisophical anilysis, causality and space-time*, Actes du XIème Congrès. Intern. de Phil. VI, 168-174; *Estrutura e teoria científica*, Anais do Congr. Intern. de Fil. de São Paulo, III, 799-806; *Filosofia como síntese reflexiva*, R B F I (1951) 36-61; *Introdução ao objetivismo crítico* R B F II (1952) 48-76; *Lógica modal e dedução*, R B F V (1955) 60-68.

(50) Ver uma espécie de autobiografia filosófica do autor em carta a A. VELLOSO, Kriterion IX (1956) 261-264; e também *Ensaios filosóficos*, 21-25.

(51) Em 1951-1952 teve lugar pela imprensa uma ruidosa polêmica entre E. CANNABRAVA, concorrente vitorioso no concurso à cadeira de Filosofia no Pedro II, e GUSTAVO CORÇÃO, que tomou brilhantemente a defesa das teses aristotélico-tomistas atacadas por CANNABRAVA. Os artigos então publicados foram reunidos em A Ordem XLIX (Jan.-Jun. 1953) 75-149.

(52) *Ensaios filosóficos*, 6.

(53) Ver sobretudo *Elementos de metodologia filosófica*, c. VI, 139-171; ver ainda *ibid.* 128; 233; 275-285; *Introdução a Filosofia científica*, c. I, 33-53.

(54) Ver *Sôbre o aspecto epistemológico do conceito de átomo na Física*, R B F IV (1954) 44-53; *On the causality principle of Physics*, Anais do Congr. Int. de Fil. de São Paulo III, 833-840; *Sôbre a origem dos conceitos de número e grandeza física*, Verbum XI (1954) 237-253; *Crítica a proposições da filosofia natural clássica* R B F V (1955) 386-396; *O número como transcendental ideal*, R B F V (1955) 593-607; *Pensamento científico e pensamento mágico*, R B F VI (1956) 555-569; *Sôbre o conceito de lei nas ciências do mundo inorgânico*, R B F VII (1957) 285-302.

com HÉLIO JAGUARIBE sob a denominação geral de "culturalismo" (55). Aqui, o tema fundamental da reflexão é a "cultura" entendida como processo autônomo de criação especificamente humano, e definindo, ao mesmo tempo, a esfera ontológica dentro da qual os valôres humanos adquirem sentido. Assim sendo, êsse grupo de pensadores, através de variadas ramificações, vai entroncar na "razão histórica" dyltheyana, e aceita em princípio a distinção de RICKERT entre "ciências da natureza" e "ciências do espírito" (56). Por isso mesmo seu esfôrço se desenvolve numa linha de superação do positivismo e do naturalismo oitocentistas e permanece constantemente voltado para os condicionamentos históricos do processo cultural.

A primeira figura que nos prende aqui a atenção é a de MIGUEL REALE, Professor na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (57). A reflexão filosófica de REALE se exerce tôda no prolongamento das suas concepções jurídicas, e a sua obra continua assim a tradição brasileira dos juristas filósofos. Mas ela exprime eloqüentemente a maturidade universitária desta tradição no rigor técnico e na erudição sem falhas com que se apresenta. Se MIGUEL REALE sofreu a influência do culturalismo neocriticista (58), sua posição epistemológica é, entretanto, decididamente realista (59). Trata-se, porém, de um realismo profundamente marcado pela atitude crítica e que, estabelecendo como relação fundamental a funcionalidade entre o sujeito e independentes regiões ontológicas, mostra uma clara filiação ao pensamento de NIKOLAI HARTMANN. Nenhuma denominação convém talvez melhor ao pensamento filosófico de REALE do que a de "personalismo axiológico". Para êle, com efeito, a pessoa é o "valor-fonte" do qual promanam todos os outros valôres. Mas, por outra parte, êle repudia enèrgicamente tôda concepção substancialista e a histórica da pessoa, e aplica-se deliberadamente a tentar uma síntese entre o "sujeito ético" de KANT e o "espírito histórico" de HEGEL (60). A pessoa que é o "valor-fonte" é a pessoa "que se revela axiològicamente na história" (61), ou seja o homem "cujo *ser é o dever-ser*" e que assim determina a história como processo de criação de valôres, processo *uno* porque surgindo da consistência antológica da pessoa, e *infinito* porque exprimindo a essencial incompletude do

(55) *A Filosofia no Brasil*, Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Textos brasileiros de Filosofia, 2) Rio, 1957, 48.

(56) Cabe aqui uma referência ao excelente capítulo sôbre Filosofia e História e o conhecimento histórico, de JOSÉ HONÓRIO RODRIGUES, *Teoria da História do Brasil*, 2 ed. C.E.N., São Paulo, 1957, 56-132.

(57) Obras principais: *Fundamentos do Direito*, São Paulo, 1940; *Teoria do Direito e do Estado*, São Paulo, 1940; *A doutrina de Kant no Brasil*, São Paulo, 1949; *Filosofia do Direito*, 2 v., São Paulo, 1953; *Horizontes do Direito e da História*, São Paulo, 1937.

(58) Ver RENATO CIRELL CZERNA, *Panorama filosófico brasileiro*, Anais do I Congr. Bras. de Fil. I, 233-259 (aqui 246).

(59) Ver *Para um criticismo ontognoseológico*, R B F III (1953) 31-38. Para o problema de uma epistemologia do objeto jurídico, que está no centro das preocupações de REALE, ver *A crise no normativismo jurídico e a exigência de uma normatividade concreta*, R B F VII (1957) 392-407.

(60) Ver *Personalismo e historicismo axiológico*, R B F V (1955) 539-553. Êste artigo, em que REALE toma posição diante de observações críticas de diversa procedência ao seu livro *Filosofia do Direito*, é fundamental para a inteligência das suas concepções.

(61) *Ibid.* 548.

sujeito histórico. A esfera axiológica como esfera ontológica própria do homem desdobra-se em três dimensões, a saber: o "complexo fático", integrado pelas experiências típicas do sujeito em seu momento histórico; o "complexo axiológico", integrado pelas criações da atividade axiogênima do sujeito; e o "complexo de normas", exprimindo a assunção do "fato" no "valor" (62). A teoria da "tridimensionalidade" da pessoa como sujeito do Direito constitui o centro do pensamento de REALE. Êste avança assim, cada vez mais, em direção aos problemas ontológicos fundamentais que se implicam inevitàvelmente a partir de uma indagação sôbre as articulações dialéticas do ser e do valor (63). REALE refere-se a uma "constante axiológica" na experiência humana, evidenciada na emergência inevitável do problema do Direito Natural (64). Esta "constante", é verdade, vem a ser finalmente o Homem mesmo como "fonte espiritual de estimativas". Mas, "se o *ser* do homem é o seu *dever-ser* é sinal de que sente em sua finitude algo que o transcende, que o seu valor e o seu atualizar-se como pessoa implica no reconhecimento de um Valor absoluto que é a razão da sua experiência estimativa (65)". E embora êste Valor não possa ser definido aos olhos de REALE senão como "procura", procurá-lo já é, de alguma maneira, atingi-lo. Definir, pois, um Valor-fonte absoluto que funde a consciência ontológica do processo axiogênico tal como emerge da essencial historicidade do homem como valor-fonte relativo, enfrentar, em suma, no plano ético da consciência o fundamental problema hegeliano do Absoluto e da História, eis a decisiva tarefa especulativa que parece desenhar-se no horizonte da reflexão de um dos mais vigorosos pensadores brasileiros da atualidade.

Importante e ativo mostra-se também o grupo de "culturalistas" sensíveis à influência preponderante de J. ORTEGA Y GASSET. Já foi com razão notado que o "raciovitalismo" caminha para ocupar na cultura latino-americana um pôsto comparável ao do positivismo em fins do século passado. Também entre nós as idéias orteguianas penetram em círculos cada vez mais vastos da cultura. Seria, de resto, inexato falar de um orteguismo puro dos pensadores que passaremos a enumerar. Se ORTEGA lhes fornece uma temática fundamental e uma característica direção de análise, a influência de existencialistas como MARCEL e JASPERS é nêles também nìtidamente perceptível.

Para LUIS WASHINGTON VITA, um dos mais ativos colaboradores da Revista Brasileira de Filosofia, "a filosofia, no que tem de realidade, concentra-se na vida humana e deve ser sempre referida a esta vida para ser plenamente compreendida, pois só nela e em função dela

(62) Ver *A crise do normativismo jurídico*... cit. 398-401.
(63) Ver a relação *Liberdade e Valor* apresentada ao XII Congresso Internacional de Filosofia de Pádua (Set. 1958) apud R B F VIII (1958) 3-20.
(64) *Personalismo e historicismo axiológico*, cit. 542.
(65) *Ibid.* 546.

adquire seu ser efetivo (66)". A referência explícita a ORTEGA não permite dúvida quanto ao sentido desta definição. Para LUIS WASHINGTON a filosofia só tem sentido como "direção para a vida e forma de vida" e, ao tentar alçar-se sôbre o contexto vital em função do qual foi pensada, ela se torna um "perfil vago e abstrato". Assim, enquanto exprime um conteúdo de realidade, ou seja a própria vida que se interpreta, a reflexão filosófica demonstra que o homem está irremediàvelmente prêso à finitude do seu contôrno e sem abertura sôbre o absoluto (67). LUIS WASHINGTON vem aplicando com maestria o método fenomenológico aos problemas estéticos, que particularmente o atraem (68).

A. L. MACHADO NETO, da Universidade da Bahia, é talvez, entre os discípulos brasileiros de ORTEGA, o que mais fielmente adere à letra mesma do mestre (69). Sua reflexão orienta-se predominantemente na linha de uma aplicação dos temas da "razão vital" aos problemas jurídicos (70).

A influência de ORTEGA assume uma feição peculiar num grupo de pensadores que aplicam o seu "culturalismo" a uma tentativa de formulação e solução dos problemas brasileiros, tendo em vista o processo em curso de maturação e autonomia da cultura e da vida nacional, processo a ser conscientemente assumido nos seus condicionamentos históricos e nas suas direções de marcha. Estamos, pois, diante de um "culturalismo" político e militante. Seus representantes criaram, em 1955, um centro para o estudo e difusão das suas idéias, o Instituto Superior de Estudos Brasileiro (I S E B), que é hoje órgão dependente do Ministério da Educação e Cultura. O primeiro nome a mencionar aqui é o de ROLAND CORBISIER. Tendo pertencido antes ao grupo do I.B.F. de São Paulo, CORBISIER foi, posteriormente, Diretor Executivo do I S E B. Assim, seus primeiros trabalhos filosóficos atendem a uma problemática mais geral, ao passo que as últimas publicações exprimem já uma reflexão direta sôbre o contexto brasileiro (71). Para CORBISIER,

(66) *Compêndio de Filosofia*, São Paulo, 1954 15-16; ver ainda *Temas e Perfis*, São Bernardo, 1957.

(67) Ver *O sentido imanente da História*, R B F IV (1954) 528-532.

(68) Ver *Arte e Existência*, São Paulo, 1951; *Estética fenomenológica*, R B F III (1953) 635-647.

LUIS WASHINGTON prolongou também sua reflexão no campo da filosofia jurídica, em estudos reunidos sob o título de *Namôro com Themis*, São Paulo, 1959. Publicou recentemente uma coletânea de estudos sôbre temas diversos sob o título *O mito de Hefestos*, São Paulo, 1959.

(69) Ver *Ortega: Perspectivismo, Verdade e História* em Anais do Congr. Inter. de Fil. de São Paulo II, 427-444 (também em R B F IV (1954) 232-249); *A ciência histórica como historiologia ou a filosofia da história de Ortega y Gasset*, R B F VII(1957) 331-343; sobretudo, *Filosofia da filosofia: introdução problemática à filosofia*, Salvador, 1958.

(70) Ver *Sociedade e Direito na perspectiva da razão vital*, Salvador, 1957; *Sociologia do Direito Natural*, ibid. 1957.
O problema da ciência do Direito, ensaio de epistemologia jurídica, ibid., 1958.

(71) Escritos principais: *Introdução à Filosofia como problema*, R B F II (1953) 668-678; *Situação e problemas da Pedagogia*, São Paulo, 1952; *Significação da idéia de mundo e de crise*, R B F III (1953) 422-436; *Dialética e crise do capitalismo* R B F IV (1954) 209-231; *Formação e problema da Cultura Brasileira*, I S E B (Textos brasileiros de Filosofia, 3) Rio, 1958.

o ponto de partida da Filosofia está subordinado ao ponto de partida do próprio ato de "filosofar", isto é, radica nos condicionamentos históricos e sociais a que a filosofia obedece (72). Assim, a introdução à filosofia não pode ser meramente histórica ou sistemática — permanecendo num plano de erudição ou de abstração — mas é, necessàriamente, "circunstancial". Ela se impõe precisamente quando o "diálogo com a circunstância" — *em sentido* orteguiano — revela a essência dos problemas que se oferecem na sua própria problematicidade e define, assim, uma situação de "crise": a filosofia é uma tentativa de fundamentação radical em têrmo de "idéias" quando as "crenças" perderam sua significação numa cultura que se transforma (73). Se, pois, a condição humana é sempre *situada* e *datada* (74), o mundo cultural aparece como o lugar e o tempo desta situação. A tarefa eminente da filosofia é inserir-se nos processos de transformação do mundo cultural para interpretá-los.

Em posição análoga situa-se HÉLIO JAGUARIBE, que foi Diretor do Departamento de Ciência Política do I S E B. Sua concepção da filosofia é exposta brilhantemente no artigo "Que é filosofia?" (75). Afirmando embora que a historicidade constitutiva da filosofia não se opõe a que ela se apresente como um "saber teórico universal" em oposição ao saber particular da visualização científica, JAGUARIBE acentua fortemente, por sua vez, a inserção da filosofia no seu contexto histórico-cultural, e define sua tarefa como tentativa de reconstrução na "crise" de uma determinada visão do mundo. Êle nos deu, nesta perspectiva, uma *vigorosa interpretação da evolução* do pensamento filosófico brasileiro, e empreendeu uma cerrada análise da ideologia do "nacionalismo" (76).

Sendo embora um sociólogo de profissão, ALBERTO GUERREIRO RAMOS (77), um dos fundadores do I S E B e que foi Diretor da seção de Sociologia (78), merece ser mencionado aqui por sua concepção original da "razão sociológica", que implica uma bem definida filosofia da cultura (79). Ao definir o método denominado por êle "redução sociológica", GUERREIRO RAMOS apóia-se explìcitamente num "culturalismo" que alia a noção husserliana de "consciência" e a noção orteguiana de "perspectiva", referidas porém a um contexto especìficamente sociológico, isto é, ao processo de transformação do grupo social em que a consciência se insere e cuja lógica imanente ela deve expri-

(72) Ver *Introdução à Filosofia como problema*, cit. 668-671.
(73) *Ibid.* 676-678; sobretudo, *Significação da idéia de mundo e de crise*, cit. 427 segs.
(74) Formação e Problema da Cultura Brasileira, 13.
(75) Em R B F I (1951) 164-171.
(76) Ver *Idéias para a Filosofia no Brasil*, Anais do I Congr. Bras. de Fil., I, 159-169 e *A Filosofia no Brasil*, estudo publicado em 1952 pelo Jornal do Comércio do Rio e incluído em 1957 nas publicações do I S E B (Textos brasileiros de Filosofia 2); *O Nacionalismo na atualidade brasileira*, I S E B (Textos brasileiros de Política 1) Rio, 1958. Com as idéias de HÉLIO JAGUARIBE sôbre a evolução filosófica brasileira coincidem, em suma, as de ÁLVARO VIEIRA PINTO, Diretor da seção de Filosofia do I S E B no seu *Ideologia e desenvolvimento nacional*, I S E B, Rio, 1956.
(77) Obra principal: *Introdução crítica à Sociologia brasileira*, Rio, 1957
(78) GUERREIRO RAMOS desligou-se do I S E B em fins de 1958.
(79) Ver *A Redução sociológica, Introdução ao estudo da razão sociológica* I S E B (Textos brasileiros de Sociologia, 3) Rio, 1958.

mir pela atitude redutora (80). É pois, afinal, o problema eminentemente filosófico da possibilidade de conteúdos objetivos e universais para um conhecimento encerrado nos horizontes de um determinado mundo cultural, que a reflexão de GUERREIRO RAMOS inevitàvelmente recoloca (81). A partir das suas premissas sociológicas, êle defronta o problema crucial de tôda filosofia da cultura, o dilema entre "participação" e "validez objetiva", entre "perspectiva" e "universalidade", problema que surge necessàriamente no têrmo de uma reflexão que visa projetar os invariantes das proposições científicas no terreno móvel dos relativismos culturais (82).

E já que estamos diante da articulação de problemas filosóficos a partir de premissas sociológicas, problemas que se formulam justamente quando a sociologia eleva-se sôbre as descrições tópicas para tematizar a situação fundamental do homem no grupo, encontramos aqui a transição natural para nos referirmos àquelas formas do pensamento brasileiro atual que prolongam em filosofia uma reflexão originàriamente sociológica.

Do maior interêsse aparecem, neste ponto, os recentes desenvolvimentos que GILBERTO FREYRE deu às suas concepções, e que se encontram condensados no Prefácio à segunda edição de "Sociologia" (83). *Estática e estética* foi a acusação movida por GUERREIRO RAMOS à visão sociológica de FREYRE, no sentido de que ela tende a compor num quadro de suportes fixos o homem e suas obras com a paisagem natural do seu "habitat"; e abandona assim o aspecto dinâmico das culturas em processos de transformação (84). Se textos anteriores já poderiam invalidar uma tal interpretação, as recentes tomadas de posição da nova edição de "Sociologia" a desfazem de todo. GILBERTO FREYRE assume aí plena consciência das implicações teóricas do seu original método sociológico e que levariam finalmente a uma problemática filosófica de cunho existencialista, qual seja a do "homem em situação" referido ao espaço — tempo social criado pelo inter-relacionamento entre as constantes do meio natural e o processo cultural (85). Ora, ao criticar uma concepção do espaço — tempo social (como a de MARX) que se funda numa concepção de um espaço — tempo físico com caracteres absolutos (como o de NEWTON), GILBERTO FREYRE tenta precisamente formular um perspectivismo espacio-temporal das situações sociais que integra a

(80) *op. cit.* 44-47; 58-63.

(81) Ver *op. cit.* 68-69.

(82) Ver a crítica de FERNANDO B. DE ÁVILA em Síntese Política Econômica Social I (1959) 89-92; e a conclusão do artigo altamente elogioso de A. L. MACHADO NETO *Uma Introdução à razão sociológica*, Rev. Brasiliense Nov.-Dez. 1958, 108-122 (aqui 119 segs.):

No campo marxista GUERREIRO RAMOS encontrou um severo crítico em JACOB GORENDER, *Correntes sociológicas no Brasil*, Estudos Sociais, n.º 3-4 (Set.-Out. 1958) 335-352.

(83) 2 tomos, *Obras Reunidas de Gilberto Freyre*, 1a. série, Rio, 1957.

(84) Ver *O Regionalismo na Sociologia brasileira*, Serviço Social XXIV, Out.-Dez. 1954, 55-72 (aqui 62-65).

(85) O incitamento a esta tomada de consciência parece ter vindo sobretudo da apreciação crítica que da edição francesa de *Casa Grande e Senzala* fez o existencialista JEAN POUILLON na revista Temps Modernes, 1953. Ver *Sociologia, Prel.* p. 13.

natureza e a história, e que utiliza as evoluções recentes, em sentido relativista, das concepções do espaço-tempo físico (EINSTEIN) (86). Assim, a reflexão do ilustre sociólogo prolonga-se em terreno filosófico e, precisamente, de uma filosofia da cultura ou, ainda, de uma antropologia filosófica, dentro das preocupações mais vivas do pensamento filosófico contemporâneo.

Movendo-se no âmbito da distinção rickertiana de "ciências naturais" e "ciências culturais" (87). GILBERTO FREYRE participa em pleno do movimento de oposição ao naturalismo positivista, que caracteriza hoje, na cultura ocidental, a filosofia do homem. Já o jurista e sociólogo LUIS PINTO FERREIRA (Universidade de Recife) sofre fortemente a atração do "socialismo científico" de tipo marxista, em que sobrevivem as rígidas pretensões daquele naturalismo, através de um intransigente monismo materialista. Com efeito, PINTO FERREIRA parece inclinar-se para uma concepção monista do universo inspirada em SAMUEL ALEXANDER (88), e que seja, por sua vez, fundamento de um "humanismo científico" com fortes inflexões socialistas (89). Na perspectiva dêste "humanismo científico" a especificidade dos processos culturais fica ameaçada pelos determinismos naturais e pelo mecanismo das infraestruturas sobretudo econômicas, dentro de visível linha marxista (90).

A influência de KARL MARX, reconhecidamente um clássico do pensamento sociológico, é, por certo, sensível em maior ou menor medida naqueles setores do pensamento brasileiro voltados para a problemática social. Entretanto, só entre os intelectuais comunistas o materialismo dialético na sua forma ortodoxa encontra aceitação plena. O nome mais em vista entre os marxistas é o de CAIO PRADO JUNIOR, conceituado estudioso da história econômica do Brasil, e que formulou sua concepção do marxismo numa obra de notáveis proporções "Dialética do Conhecimento" (91). A história da filosofia ocidental é apresentada aí na perspectiva da oposição entre *pensamento metafísico* e *pensamento dialético*.

---

(86) Ver *op. cit.* 20: 37-39.
Devemos entretanto observar que a nova obra de GILBERTO FREYRE, *Ordem e Progresso* (3.º volume da *Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil*) Rio, 1959, não parece beneficiar da tomada de consciência metodológica do Prefácio à 2a. edição de *Sociologia* e não consegue integrar numa análise existencial orgânica a multidão dos dados episódicos, circunstanciais e mesmo anedóticos.

(87) Ver *op. cit.* I, 207 segs. onde são introduzidas interessantes precisões a respeito.

(88) Ver *S. Alexander e a renovação científica da Filosofia*, Anais do I Congr. Bras. de Fil., I, 587-604.

(89) Ver a conclusão do *Ensaio sôbre a psicologia nacional*, R B F VI (1956) 77-92.

(90) PINTO FERREIRA é autor de considerável obra jurídica. Seu pensamento filosófico exprime-se sobretudo em *Teoria do Espaço Social*, Rio, 1939, *Sociologia* 2 *v.*, Rio, 1955; *Interpretação da Literatura brasileira*, Rio, 1957; *Tobias Barreto e a nova Escola do Recife*, Rio, 1958. Ver, além disso, *Notas críticas sôbre a filosofia marxista*, Anais do Congr. Intern. de Fil. de São Paulo, II, 613-621; *O conceito filosófico de Dialética* R B F I (1951) 290-296; *Interpretação econômica da Literatura brasileira*, R B F III (1953) 456-476; 663-683; *A filosofia da história literária brasileira*, R B F IV (1954) 387-400; *Filosofia da história literária* R B F V (1955) 270-286. PINTO FERREIRA dirige, ainda, a Revista Pernambucana de Filosofia; por sua grande erudição, seu talento de poliglota e a orientação geral do seu pensamento, êle se apresenta como um legítimo herdeiro de TOBIAS BARRETO.

(91) 2 vols. São Paulo, 1952; 2 ed. 1955.
CAIO PRADO JUNIOR aprofundou certos temas da obra anterior em novo estudo, *Notas Introdutórias à Lógica Dialética*, São Paulo, 1959.

Esta oposição se desenvolve numa linha de progressão histórica que conduz da Metafísica (filosofia pré-hegeliana) à Dialética, cuja "forma" é definida por HEGEL, e cujo conteúdo real é, finalmente, dado no materialismo marxista. Na última parte da sua obra CAIO PRADO JUNIOR estuda o que chama de Lógica Dialética: êle expõe então, com inegável vigor e brilho, a teoria leninista do conhecimento, atendo-se às formas mais ortodoxas dos manuais de ensino da URSS.

3. *A história das Idéias* — Caracterizado como "historicista" por LUIS WASHINGTON (92), o pensamento de JOÃO CRUZ COSTA (Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo) não pode ser, entretanto, enquadrado nas formas clássicas do historicismo europeu. Discípulo de L. BRUNSCHVICG, do ensinamento do grande historiador do "progresso da consciência" ficou-lhe a convicção de que a filosofia se faz e se prova na história. Mas a atenção de CRUZ COSTA voltou-se desde logo para o problema do destino da cultura ocidental no espaço americano (93), ou seja do crescimento, das transformações, das interações de idéias e valôres do Ocidente europeu no mundo nôvo para onde emigraram no curso dos últimos quatro séculos de permanente fluxo humano e cultural entre Europa e América. Êle aplica assim, num contexto histórico dos mais interessantes, as sugestões fecundas de LUCIEN FÉBVRE sôbre a evolução das sensibilidades culturais, e representa no âmbito brasileiro a corrente de estudos que se intitula "corrente das idéias" e a que LEOPOLDO ZEA e HERBERT SCHNEIDER deram, no México, uma poderosa contribuição (94). A "história das idéias", na conceituação de CRUZ COSTA, não é uma história dos sistemas na sua articulação abstrata, mas a história "do que foi pensado" nas condições concretas em que foi pensado. Ela tem por objeto, portanto, o estudo das "condições históricas da inteligência" (95), que provocam a refração das idéias universais no meio cultural em que são pensadas. Sem pôr em discussão, pois, em princípio, a validez universal das idéias, o interêsse de CRUZ COSTA é atraído pelos seus caminhos históricos e, sobretudo, pelo que elas revelam nesses meandros do espírito nacional, das suas constantes, das suas opções vitais. Dêste modo, a atividade filosófica torna-se necessàriamente uma indagação dos documentos mais característicos do passado espiritual da nação, ao mesmo tempo que procura situá-los nas dimensões políticas, sociais e econômicas que circunscrevem seu espaço

(92) *A Filosofia atual no Brasil*, R B F VIII (1958) 331-340 aqui 334; ver 337-338). CRUZ COSTA mesmo se declara de acôrdo com "a posição historicista". *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, 437.

(93) Ver *Transoceanismo e Valôres*, *Revista Brasiliense*, Set.-Out. 1955, 15-25 (aqui 19-21). Ler, *América en la História*, F C E, México, 1957.

De LEOPOLDO ZEA, ver *American en la Historia*, F.C.E., México, 1957.

(94) Ver *História das Idéias na América e filosofia no Brasil*, Emérson XI (1957) 12-22.

(95) *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, 436.

histórico (96). E' claro, entretanto, que uma tal indagação deverá suscitar, finalmente, um juízo de valor. Para êste parecer inclina-se JOÃO CRUZ COSTA quando manifesta a convicção de que, vinculado intimamente às necessidades e estímulos da ação — e ainda aqui se exprime uma lição da história — o pensamento brasileiro não criará obra filosófica que surja "dos cimos da metafísica" (97). Assim, é finalmente o "pragmatismo" que vem a caracterizar melhor, aos olhos de CRUZ COSTA, o "ethos" filosófico próprio do homem americano. Pragmatismo que deverá receber seus matizes diversos nas diversas formações culturais do continente — e o pragmatismo brasileiro será, dêste modo, a herança de um gôsto especìficamente lusitano pela ação — mas que se imporá como a forma reflexa mais adequada de um estilo de vida voltado para a aventura dos grandes espaços geográficos a conquistar (98).

4. *A reflexão metafísica* — Seja o que fôr da previsão de CLÓVIS BEVILACQUA e das conclusões que JOÃO CRUZ COSTA se julga autorizado a formular em nome da história, é indiscutível a prevalência dos problemas metafísicos na reflexão de alguns dos mais vigorosos pensadores brasileiros da atualidade. Prevalência que se explica, em alguns casos, por uma evolução interna, em outros pela obediência a uma tradição de escola. Mas a seriedade do empenho especulativo, junto à largueza da informação e ao rigor da elaboração, não parece justificar a acusação de inautenticidade abstrata ou de mera transplantação cultural, que vem sendo atirada entre entre nós às formas de pensamento que passam além do relativismo culturalista ou historicista ou do univocismo naturalista, para tentar a abordagem dos problemas ontológicos fundamentais. Mesmo porque, se a instância metafísica surge como um dos temas maiores da filosofia contemporânea, ela se reveste de concretíssima e vital significação em todo o âmbito da cultura ocidental e vem arrastar-nos, ainda uma vez, para o campo daquele "combate de gigantes em tôrno da existência" de que fala PLATÃO, e onde se trata de conquistar não só as linhas de uma nova imagem do mundo mas uma certeza última sôbre o ser. As filosofias existencialistas, como é sabido, ensaiam uma tematização nova e, na sua intenção, mais radical da interrogação ontológica. O idealismo por sua vez, nas formas em que sobrevive à exaustão dos grandes sistemas post-kantianos, e animado de um rigor posto à prova no contato vivo com as correntes historicistas, retorna sempre ao reduto da imanência na busca de uma solidez definitiva onde apoiar a inteligibilidade do ser. A ontologia clássica finalmente, nas expressões renovadas com que se apresenta sobretudo entre

---

(96) A obra principal de CRUZ COSTA é a já citada *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, que traz o expressivo subtítulo: *O desenvolvimento filosófico no Brasil e a evolução histórica nacional* e retoma, em substância, a tese para concurso à cátedra de Filosofia na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. Há uma adaptação castelhana *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, México, 1957, e outra alemã *Von Werden des brasilianisches Denkens*, Pôrto Alegre, 1957. Ver, também, *Experiência intelectual brasileira*, Instituto Cultural Brasileiro-Alemão, Boletim, n.º 2, Pôrto Alegre, 1957.

(97 A expressão é de CLOVIS BEVILACQUA. Ver *Contribuição a uma História das Idéias no Brasil*, 442.

(98) *Ver Um aspecto da Filosofia na América*, Kriterion IX (1956) 289-296.

os pensadores neoescolásticos e, particularmente, os neotomistas, aponta, na permanência dos mesmos problemas fundamentais, a fecundidade de soluções que transcendem a expressão contingente com que se formularam em determinado mundo cultural, para oferecerem às conjunturas presentes da inteligência seus títulos de necessária verdade.

A moda existencialista, entre nós como em outras partes, floresceu no terreno literário e exerceu influência mais ou menos difusa no romance, na crítica, no teatro (99). Uma obra filosófica que se anunciava sob o signo do existencialismo, a de EURYALO CANNABRAVA, evoluiu posteriormente, como vimos acima, em direção oposta. Ora, é curioso notar que o mais notável filósofo existencialista brasileiro, VICENTE FERREIRA DA SILVA (do I.B.F. de São Paulo), seguiu a mesma trajetória de CANNABRAVA, mas em sentido inverso. Tendo-se dedicado inicialmente aos estudos de Lógica Matemática como assistente de W. VAN ORMAN QUINE em São Paulo (100), veio a fixar-se num tipo de reflexão que se situa nos antípodas do logicismo abstrato e assume, a seu modo, os temas maiores da ontologia da existência. Esta nova orientação do pensamento de FERREIRA DA SILVA é exposta em livros e numerosos artigos publicados a partir de 1949 (101). Houve quem quisesse reduzir o existencialismo de FERREIRA a uma glosa em tôrno dos temas explorados por HEIDEGGER em suas últimas obras. Mas, se um laço de dependência existe entre os dois pensadores e mesmo não seja exagerado dizer que FERREIRA recebeu de HEIDEGGER a substância da sua problemática (102), não é menos certo que o pensamento progrediu numa linha sensìvelmente diferente daquela seguida pelo filósofo alemão. FERREIRA mesmo, aliás, encarregou-se de marcar as distâncias. Enquanto HEIDEGGER tenta empreender a "desocultação" do Ente através da obra poética, FERREIRA recua a uma protopoesia, à fabulação mitológica, unindo a "desocultação" heideggeriana e a Filosofia da Mitologia de SCHELLING, buscando nas matrizes míticas as puras possibilidades do que na História é realizado. Os traços fundamentais do pensamento de FERREIRA se distribuem assim entre uma aguda crítica da cultura antropocêntrica do Ocidente (de que o marxismo é, talvez, o

(99) Ver ALCEU AMOROSO LIMA, *O Existencialismo e outros mitos do nosso tempo*, Agir, Rio, 1956, 49-63.

(100) Ver VICENTE FERREIRA DA SILVA, *Elementos de Lógica Matemática*, São Paulo 1940, W. VAN ORMAN QUINE, *O Sentido da Nova Lógica*, São Paulo, 1942, Prefácio.

(101) Ver *Ensaios Filosóficos*, São Paulo, 1948; *Exegese da Ação*, São Paulo, 1949; *Dialética das Consciências*, São Paulo, 1950; *A última fase do pensamento de Heidegger*. R B F I (1951) 278-289; *Idéias para um novo conceito do homem* R B F I (1951) 423-456; *O homem e sua proveniência* R B F II (1952) 494-506; *Sôbre a teoria dos modêlos* R B F III (1953) 39-43; *Para uma etnologia filosófica* IV (1954) 524-527; *História e metahistória*, Anais do Congr. Intern. de Fil. de São Paulo, I, 289-296; *A situação atual da filosofia*, R B F V (1955) 107-109; *Hermenêutica da época humana* R B F V (1955) 116-172; *Introdução à filosofia da Mitologia* R B F V (1955) 554-566; *Natureza e Cristianismo*, R B F VII (1957) 279-284; *Instrumentos, coisas e cultura*, R B F VIII (1958) 205-214. FERREIRA DA SILVA dirige em São Paulo a revista de cultura "Diálogo".

(102) Como é fácil constatar lendo o artigo 4 *A última fase do pensamento de Heidegger*. A influência de HEIDEGGER sôbre FERREIRA parece ter-se exercido sobretudo através de *Brief über den Humanismus*: ver *Idéias para um novo conceito do Homem*, cit. 423-425; 449-450. Como última expressão da influência de HEIDEGGER sôbre FERREIRA, ver *Instrumentos, coisas e cultura*, cit. 210 segs.

último capítulo) (103), e a proposição de uma nova via de acesso às fontes originárias do ser, que permita a superação de um ciclo cultural já agora irremediàvelmente abandonado ao dilaceramento dos seus absurdos. A crítica antiantropocêntrica de FERREIRA é fundamentalmente, como viu L. BAGOLINI (104), uma crítica da subjetividade cristã. O Cristianismo implica, com efeito, no pensamento do filósofo paulista, o trânsito da presença dos Deuses para uma manifestação vitoriosa do homem, quando então os Deuses se afastam: uma "antropofania" acompanhada de uma "teocriptia" (105). Como humanismo da Encarnação, o Cristianismo promove à categoria do divino a subjetividade humana na sua fôrça negadora e, assim, provoca o aparecimento de um mundo do homem (no sentido de criação e posse), de uma história surgida da dominação humana, fechada no horizonte humano da ciência e da técnica (106). Esta história se confunde com o ciclo cultural que chamamos civilização ocidental e do qual estamos vivendo a hora de extrema crise. Cristianismo significa, pois, para FERREIRA, a instalação do sujeito humano na categoria do Absoluto (segundo a dialética Deus-Homem do criacionismo bíblico e da Encarnação) e, portanto, o fechamento do domínio do ser à perspectiva dos projetos humanos (107). A crise do ciclo cristão se desenha quando, de uma parte, o historicismo põe a descoberto a relatividade histórico-cultural dos projetos teóricos do sujeito humano; de outra quando a linha de reflexão que vai de BOEHME a HEIDEGGER, passando por SCHELLING, HOEDERLIN, HEGEL e NIETZSCHE (108) descobre um mundo de projetos sobre-humanos, ou seja o Ente como potência mítica "projetora" que determina a radical finitude do ser do homem dentro de um papel a desempenhar que é o seu ciclo histórico (109). História "adjetiva" e não "substantiva", aparência e não realidade (110). Mas a possibilidade dada ao homem de remontar à matriz original e "receber a graça do Ser" (111) na invalidação das formas finitas do seu mundo, é uma possibilidade que demanda o acesso à compreensão da Poesia e do Mito como "sintonização emocional" (112) e não como utilização da lógica de não-contradição (113). Assim, o pensamento de FERREIRA envolve um historicismo de base e um radical antiintelectualismo. Êle parece dominado — ainda aqui na linha de HEIDEGGER — pelo mais profundo pessimismo. Uma experiência do Ser que seja abandono "à mercê do processo mitológico" (114) não é só a perda de qualquer sentido para a vida humana: é o

(103) Ver *Enzo Paci e o pensamento sul-americano*. R B F V (1955) 287-289.
(104) *Motivi del pensiero sudamericano*, Giornale di Metafisica VII (1952) 607-611.
(105) Ver *Idéias para um novo conceito do Homem*, cit. 455-456.
(106) Ver *Hermenêutica da época humana*, cit. 170-172.
(107) Ver *Natureza e Cristianismo*, cit. 280-283.
(108) Ver *Idéias para um novo conceito do Homem*, cit. 426-449.
(109) Ver *A situação atual da Filosofia*, cit. 108.
(110) Ver *Enzo Paci e o pens. sul-americano, e História e meta-história*.
(111) *Introdução à filosofia da Mitologia*, cit. 557
(112) *Ibid.* 558.
(113) Ver *História e meta-história*, cit. 294-295.
(114) *Ibid.* 295.

desamparo e a perda da própria essência do homem (115). O existencialismo do radical "atiramento" (Geworfensein) hiedeggeriano termina assim no idealismo fantástico de um mundo mágico.

Ao idealismo crepuscular do Mito o idealismo do Logos opõe enèrgicamente o intento de conciliar Ontologia e Lógica num processo em que o espírito e o ser avançam numa identificação progressiva pela mediação da Idéia; um intento, pois, de referir a Ontologia à imanência ideal do ser ao espírito. Um tal idealismo encontra sua expressão vigorosa e brilhante no pensamento de RENATO CIRELL CZERNA (Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo). Discípulo de MIGUEL REALE e tendo sofrido com êle a influência neokantiana, CZERNA manteve-se, entretanto, na linha idealista, em confronto vivo, porém, com as teses do historicismo e do culturalismo axiológico (116). O ponto de partida da reflexão idealista de CZERNA — um ponto de partida clássico mas enriquecido com os sucessivos aprofundamentos que conduzem de HEGEL a GENTILE — é a antinomia entre racional e irracional. Antinomia fundamental, de tal sorte que a história da filosofia ocidental parece apresentar-se como um processo em que a realidade é progressivamente conquistada pelo espírito humano, em que ela perde cada vez mais seu caráter autônomo perante o conhecimento, para ser entendida como estruturada por êle, como criação do espírito (117). Ora, esta antinomia, que deve ser superada para que se funde a rigorosa unidade do espírito e, portanto, para que a História seja assumida hegelianamente pela Razão, só é superada aos olhos de CZERNA pela teoria gentiliana do "ato puro", na qual um universal concreto, ou seja o *sujeito* que põe e funda a um tempo o pensante e o pensado, aparece necessàriamente anterior à disjunção abstrata e ao irredutível realismo em que se fixam as filosofias realistas (118). Onde, porém, o esfôrço de CZERNA prolonga o de GENTILE é justamente na ulterior radicalização de antinomias mais profundas que surgem no seio mesmo do ato como *posição pura;* sobretudo da antinomia que se articula quando o ato, ao se definir absolutamente primeiro e inobjetivável, aparece, de fato, como relativo e objetivado nesta mesma definição. CZERNA não quer buscar a solução desta aporia na afirmação de uma transcendência anterior e superior ao ato; tal transcendência só se atingiria, a seus olhos, por

(115) "O sujeito humano... subjaz à negatividade e habita no interior do Nada" (*Intr. à filosofia da Mitologia*, cit. 565).

(116) Ver RENATO C. CZERNA, *Panorama filosófico brasileiro*, Anais do I Congr. Bras. de Filosofia, I, 247-248. O idealismo de RENATO CIRELL CZERNA é exposto em *Natureza e Espírito*, São Paulo, 1949; *Filosofia como conceito e como história*, São Paulo, 1950; *Verdade e Historicidade*, Anais do I Congr. Bras. de Fil. I, 315-328; *Liberdade e Legalidade*, R B F I (1951) 120-144; *Temporalidade e experiência ética* R B F II (1952) 236-277; *Reflexões sôbre o problema da meta-história*, R B F III (1953) 44-67; *Reflexões sôbre o "Deus-presente" e o "Deus-futuro" em Rainer Maria Rilke*, R B F III (1953) 613-634; *Fé e Metacrítica*, Anais do Congr. Inter. de Filosofia de São Paulo, I, 107-119; *Sôbre o conceito de Logos em Schelling e em Rosmini*, R B F V (1955), 379-392; *A experiência romântica em Kierkegaard e Hegel* R B F VI (1956) 38-58; *Sôbre alguns aspectos do problema da positividade histórica do Cristianismo em Schelling e em Hegel* R B F VI (1956) 506-522.

(117) *Temporalidade e experiência ética*, cit. 236; cf. 238-239.

(118) *Ibid.* 240-242. Ver, a êsse respeito, a discussão que CZERNA faz da posição realista de MIGUEL REALE em *Criticismo ontognoseológico e tridimensionalidade*, R B F V (1955) 73-101 (aqui 97-100).

um ato de fé e, portanto, um salto no irracional (119). Se o movimento de transcendência ou o "transcendimento" quer permanecer na esfera racional e, portanto, na unidade do espírito, êle só pode ser concebido como expressão da inesgotabilidade de um processo que nasce do ato como instaurante absoluto e que pode ser dito, como tal, "irracional" — mas ùnicamente como fonte inesgotável de infinita racionalidade (120). Seguindo a linha do idealismo alemão a reflexão de CZERNA torna-se, assim, uma polêmica contra a positividade histórica do Cristianismo: a pretensão à universalidade e à absoluta validez de uma Revelação que se inscreve como *fato* singular e, portanto, no momento do processo histórico, aparece-lhe a fonte de insolúvel aporia. Ela suprime a essencial abertura do espírito e fecha o horizonte do seu processo infinito. O idealismo vem, pois, a exigir a relativização do Cristianismo como "momento" ultrapassável da infinita negatividade do Espírito (121).

Tanto o existencialismo quanto o idealismo situam-se deliberadamente para além da Metafísica clássica, considerada um estádio superado da reflexão filosófica. "Logo de início, pois, escreve RENATO C. CZERNA, desejamos excluir da nossa concepção do sentido da Filosofia duas grandes tendências: a metafísica clássica e a posição positivista; aquela por não ser atual, esta por não ser filosofia (122)". Ora, onde reside para o idealismo a inatualidade da metafísica clássica? Na sua afirmação da cognoscibilidade de um "ser-em-si", no seu "dogmatismo" portanto. Dogmatismo que, por sua vez, implica a concepção do sujeito cognoscente como "receptor passivo" dos objetos e não como "autoconsciência" (123). O fato indiscutível, porém, é que a metafísica clássica permanece na cena filosófica e mostra-se animada de extraordinária vitalidade. Não é só na variedade de formas em que ela se exprime que se traduz esta vitalidade, do tomismo rigoroso de um MARITAIN à filosofia da ação de um BLONDEL ou ao espiritualismo cristão de um SCIACCA. É também no diálogo vivo que ela é capaz de manter com as correntes mais diversas da filosofia moderna. Diálogo que traz para a metafísica clássica a ocasião de uma renovação e de um aprofundamento dos seus temas, de uma fecundação de intuições germinais depositadas nas obras dos grandes mestres do pensamento antigo. Assim, a metafísica clássica, tal como se apresenta na atual panorama filosófico como uma reflexão vivaz e autêntica, não pode ser simplesmente confundida com a glosa monótona de textos mortos. Cremos que nenhum dos seus cultores consentirá em reconhecer-se nos traços do dogmatismo acrítico com que CZERNA julgou poder caracterizá-la... É um fato, por outro lado, que a metafísica clássica é hoje herança cultural aceita e

(119) *Ibid.* 243. Sumamente interessante, neste contexto, a discussão de CZERNA com FELICE BATTAGLIA que, como é sabido, passou do atualismo gentiliano para o espiritualismo cristão. Ver R B F II (1952) 142-147; 335-338; 745-750.

(120) Ver *Sôbre o problema da meta-história*, cit. 73; 60-63; *Fé e Metacrítica*, cit. 114-119; *Sôbre o conceito de Logos em Schelling e Rosmini*, cit. 579-592.

(121) Ver *Sôbre alguns aspectos do problema da positividade histórica do Cristianismo em Schelling e Hegel*, cit. 508; 521-522 e *Fé e Metacrítica*, *passim*.

(122) *Sôbre o problema da meta-história*, cit. 45.

(123) *Ibid.* 46-47.

vivificada sobretudo pelos pensadores cristãos. Mas para desfazer a suspeita de uma contaminação apologética da obra filosófica basta atentar, precisamente, na riqueza de múltiplas direções com que, obedecendo embora a uma mesma inspiração fundamental, os filósofos cristãos abrem o seu caminho na "ingens sylva" dos problemas que a reflexão filosófica deve hoje enfrentar. Trata-se antes, para êles, de estabelecer uma continuidade orgânica com o passado como a condição mais necessária para a inserção viva no cerne dos problemas presentes.

No Brasil, a atenção para os movimentos de renovação da Metafísica clássica que se processavam na Europa desperta quando o catolicismo brasileiro sente a urgência de um avanço cultural que acompanhe as transformações profundas nas quais, como vimos, a nação se lança a partir dos anos 20. A obra de JACKSON DE FIGUEIREDO é aqui um símbolo. Mas JACKSON, como é sabido, foi um pascaliano fundamentalmente antiintelectualista e dificilmente teria orientado o catolicismo brasileiro no sentido de uma fundamentação teórica de bases metafísicas. ALCEU AMOROSO LIMA, que recolhe a herança de JACKSON, é de temperamento intelectual diferente. A extraordinária lucidez e o equilíbrio ingênito do seu espírito orientam-no como que naturalmente para o tomismo como para a forma mais viva e atuante do pensamento metafísico clássico. Foi então quase por fôrça de uma harmonia preestabelecida que a reflexão de ALCEU AMOROSO LIMA encontrou no tomismo, tal como se revelava na obra de JACQUES MARITAIN, seu ritmo e sua amplitude. É sobretudo através de AMOROSO LIMA que MARITAIN vem exercendo na renovação cultural do catolicismo brasileiro uma influência profunda e decisiva (124). A esta influência se deve, em grande parte, a penetração do tomismo nos meios universitários e a irradiação do pensamento neoescolástico em diversos setores da cultura (125). AMOROSO LIMA não é um filósofo no sentido estrito e não criou uma obra filosófica de caráter técnico. Mas é justamente sua ação doutrinadora — num amplo raio que vai da crítica literária à Sociologia (126) — que está criando para o tomismo brasileiro o clima próprio ao amadurecimento de autênticas criações filosóficas.

Outra influência decisiva foi a de LEONEL FRANCA. Também êle não teve oportunidade de acrescentar à sua vasta produção obras técnicas de filosofia (127). Mas foi o artífice clarividente da primeira Uni-

(124) Ver o testemunho de ALCEU AMOROSO LIMA em *Maritain et l'Amérique Latine*, Revue Thomiste XLVIII (1948) 12-17.

(125) Outras formas da Neoescolática como o escotismo ou o suaresianismo não têm, ao que sabemos, expressão ponderável entre nós. Por outro lado não podemos, sinceramente, partilhar do pessimismo de HÉLIO JAGUARIBE (*A Filosofia no Brasil*, 48-50) a respeito do neotomismo brasileiro.

(126) Suas *Obras Completas*, das quais estão previstos até agora 35 volumes, vêm sendo publicadas pela Editora Agir, Rio.

(127) Nas *Obras Completas* de LEONEL FRANCA (15 vols., Agir, Rio) encontram-se, entretanto, páginas filosóficas de grande vigor e penetração, por exemplo na *Psicologia da Fé* (vol. VIII) e *O Problema de Deus* (vol. XIII). As mesmas qualidades manifestam-se nas conhecidas *Noções de História da Filosofia* (vol. I), não obstante o caráter escolar da obra. Enfim, *A Crise do Mundo Moderno* (vol. IX) é, sem dúvida, o mais bem sucedido ensaio brasileiro no campo da filosofia da cultura. O tomismo de LEONEL FRANCA era aberto aos estímulos das correntes mais progressistas do tomismo europeu, sendo notória sua simpatia pelo pensamento de um A. D. SERTILLANGES ou de um JOSEPH MARÉCHAL. Ver *Noções de Hist. da Fil.*, *Obras* I, 257-288.

versidade Católica. Ora, é sobretudo nas Universidades e Faculdades Católicas que a filosofia clássica, e particularmente o tomismo, devem encontrar as condições ideais do seu florescimento.

A Filosofia entretanto, bem o sabemos, não é, na sua essência, mera disciplina de ensino ou conteúdo "ne *varietur*" de um curso escolar, mas é livre e vivaz reflexão. A Metafísica clássica não provaria entre nós sua vitalidade se se contentasse com ser um "programa de Professôres" das Faculdades Católicas, ou se se satisfizesse com esta "eternidade artificial que é a intemporalidade dos manuais (128)". Tal não parece ser o caso já que, em produção conspícua, seus temas transbordam das aulas e dos textos para a circulação viva da cultura.

O tomista de renome internacional que é o P. MAURÍLIO T. L. PENIDO, Professor na Faculdade Nacional de Filosofia, após a sua volta ao Brasil em 1938 publicou sobretudo obras de Teologia, mas enriqueceu também nossa literatura filosófica permitindo a tradução da sua clássica tese sôbre a noção de analogia, de tão alto valor para a compreensão do pensamento de Santo Tomás (129).

Em Recife, o P. ALOISIO MOSCA DE CARVALHO S. J., atual Reitor da Universidade Católica de Pernambuco, é um tomista que meditou profundamente a obra de BERGSON e de M. BLONDEL e dispersou em artigos e conferências (que ainda esperamos ver reunidos em volume) um pensamento de raro vigor metafísico (130). Na mesma Universidade o P. PAULO GASPAR DE MENEZES S. J. acaba de dar-nos, com a sua tese de doutoramento, um estudo que renova as perspectivas do tão discutido problema do amor em São Tomás (131).

Na Faculdade Nacional de Filosofia, EDUARDO PRADO DE MENDONÇA, discípulo e assistente do P. PENIDO, deu-nos interessantes estudos sôbre as interpretações históricas do cartesianismo e dedica-se ao aprofundamento da metafísica tomista e ao seu confronto com as correntes filosóficas recentes (132).

Na Universidade Católica do Rio de Janeiro a tradição de LEONEL FRANCA persevera sobretudo através da revista "Verbum", dirigida pelo

---

(128) HENRI GOUHIER, *La philosophie et son histoire*, Vrin, Paris, 1948, 99-100.

(129) *A função da Analogia em Teologia Dogmática*, tr. do P. DINARTE DUARTE PASSOS, Petrópolis, 1946.

(130) Entre os estudos de MOSCA DE CARVALHO destacamos, por seu interêsse permanente, *O realismo otimista de Pascal e as angústias do Idealismo*, Estudos (Pôrto Alegre) 1942, n.º 1, 5-19; *A metafísica de Bergson*, Estudos, 1943, n.º 1, 32-38; n.º 3, 53-63; *O problema fundamental do tempo e a filosofia de Henri Bergson*, Estudos, 1943, n.º 6, 3-13; *Haverá uma filosofia cristã?* Estudos, 1944, n.º 1, 8-32.

(131) *O conhecimento afetivo segundo S. Tomás*, Recife, 1959.

Assinalamos ainda em Recife a obra, que se anuncia das mais promissoras no campo da nossa produção filosófica, da Professora MARIA DO CARMO TAVARES DE MIRANDA. Publicou até agora sua tese de doutoramento na Sorbona *La théorie de la vérité chez Edouard Le Roy*, Paris-Recife, 1957; *Êste tão problemático homem...* Anuário da Faculdade de Filosofia da Universidade de Recife, vol. III, 1959; *Pedagogia do Tempo e da História* (tese de concurso), Recife, 1959.

(132) Ver *O princípio de identidade e o pensamento realista*, Rio, 1949; *O critério da História da Filosofia no estudo do sistema de Descartes*, Rio, 1950; *O valor ontológico dos primeiros princípios* (tese na Fac. Nac. de Filosofia) Rio, 1953; *A atitude filosófica segundo Bergson*, Rio, 1954; *Colocação do problema da causalidade*, Kriterion, VI (1953) 285-303; *Lógica e Logística*, Verbum IX (1952) 207-234.

P. FRANCISCO LEME LOPES S. J.. Na mesma Universidade o P. FRANCISCO X. ROSER S. J., físico nuclear de projeção internacional e Diretor do Instituto de Física, preocupa-se também em confrontar os princípios tomistas com os dados da ciência (133).

Na Universidade do Distrito Federal, TARCÍSIO M. PADILHA, sem definir-se pròpriamente tomista, entra em pleno na grande tradição da metafísica clássica pela meditação e assimilação pessoal da "filosofia do espírito" de L. LAVELLE (134).

A influência direta de ALCEU AMOROSO LIMA exerce-se nos intelectuais ligados ao "Centro D. Vital". O Centro promove cursos de iniciação ao tomismo, a cargo sobretudo de D. JUSTINO PAOLIELLO O. S. B. e D. IRINEU PENNA O. S. B.. Além disso, a revista "A Ordem", órgão do Centro, tem acolhido trabalhos de valor de jovens tomistas (135).

Na Universidade de Minas Gerais vamos encontrar um discípulo professo de LEONEL FRANCA que é, ao mesmo tempo, um dos mais benemérito animadores do atual movimento filosófico brasileiro, ARTUR VERSIANI VELLOSO, Professor na Faculdade de Filosofia da UMG e fundador da revista "Kriterion" da mesma Faculdade. ARTUR VELLOSO recebeu na influência conjunta de LEONEL FRANCA e de ÉMILE BRÉHIER o mais vivo sentido da continuidade da tradição filosófica, do rigor metódico do filosofar, da especifidade da Filosofia como saber metafísico. Seu tomismo, entretanto, não tem nada de um sistema inerte mas prolonga-se em vivo contato com os grandes mestres da filosofia moderna, sobretudo com DESCARTES e KANT (136).

---

(133) Ver *Física e Filosofia Natural*, Verbum II (1945) 129-156.

(134) Ver *A ontologia axiológica de Luis Lavelle* (tese na Universidade do Distrito Federal), Rio, 1955: e ainda *O platonismo na filosofia de Luis Lavelle* Verbum XIII (1956) 329-340; *O existencialismo de Heidegger em face da morte*, Anais do Congr. Intern. de Fil. de São Paulo, I, 239-244; também em Verbum XII (1955) 77-83.

(135) Entre as produções recentes dêste grupo, destacamos: ROBERTO M. CAMARA FILHO, *Cristianismo e Filosofia da história* A Ordem LV (Jan.-Jun. 1956) 248-265; *F. Battaglia, filósofo do espiritualismo cristão*, A Ordem LVIII (Jul.-Dez. 1957) 31-49; 124-139; *A "crise" do Direito Natural*, A Ordem LVII (Jan.-Jun. 1957) 29-38; JOSÉ CARLOS BARBOSA MOREIRA, *A teodicéia de Henri Duméry*, A Ordem LVIII (Jul.-Dez. 1957) 181-193; *Da existência à personalidade*, A Ordem LVIII (Jul.-Dez. 1957) 426-436; HENRIQUE J. HARGREAVES, *O existencialismo kierkegardiano*, A Ordem LX (Jul.-Dez. 1958) 85-102; 177-191; 261-273; 351-371; LXI (Jan.-Jun. 1959) 7-25; 93-109; GERALDO PINHEIRO MACHADO, *A noção de ser em Maritain e Heidegger comparadas no plano de um primeiro momento da Ontologia* (tese na Fac. de Fil. da U.S.P.) São Paulo, 1955.

(136) Já nos referimos (ver nota 34 supra) aos artigos de A. VELLOSO sôbre o ensino da Filosofia. Ver ainda *Introdução à História da Filosofia*, Rio, 1947; *A Filosofia e seu estudo*, Rio, 1947; *A Quididade do Real*, Belo Horizonte, 1948; *Ser e conhecer*, Kriterion I (1947) 4-21; *Idealismo crítico e realismo crítico?* Kriterion I (1957) 281-296; *A propósito do sesquicentenário de Kant*, Kriterion VII (1954) 18-34; *O positivismo lógico do grupo de Viena*, Kriterion IX (1956) 297-327; *Ingredientibus* (comentário ao inquérito da UNESCO sôbre o ensino da Filosofia) Kriterion X (1957) 22-35; 274-284; XI (1958) 22-55. Na Faculdade de Direito da Universidade de Minas Gerais ensina um dos mais notáveis discípulos de MARITAIN, o Prof. EDGAR DE GODOI MATA MACHADO, do qual assinalamos o excelente estudo *De Filosofia como saber autônomo*, Kriterion V (1952) 26-56. Ainda na Faculdade de Filosofia da U.M.G. vamos encontrar o P. ORLANDO M. VILELA que se ocupa sobretudo com os estudos de estética tomista na linha, ainda aqui, da influência maritainesana. Ver, da sua autoria, *Realidade e Símbolo*, Belo Horizonte, 1947.

A alma criadora de Símbolos, Belo Horizonte, 1953.

Se passamos a São Paulo, deparamos com a Faculdade de Filosofia de São Bento, o mais antigo centro de estudos tomistas no Brasil. A ela estão ligados os nomes de dois ilustres mestres, ALEXANDRE CORREIA, o tradutor benemérito da Suma Teológica (137), e LEONARDO VAN ACKER, que últimamente vem instituindo úteis confrontações críticas entre o tomismo e o pensamento de BERGSON e BLONDEL (138).

Ainda em São Paulo, não podemos esquecer a figura de P. ROBERTO SABOIA DE MEDEIROS S. J., prematuramente falecido em 1955 que, entregue embora à mais vasta e fecunda ação social, consagrou à meditação dos temas filosóficos o melhor dos seus raros dons intelectuais. Profundamente enraizado na tradição da metafísica clássica, mas aberto às mais recentes correntes filosóficas, o pensamento do P. SABOIA encontrou sua pátria de eleição nos vastos horizontes da filosofia blondeliana. Êle foi, sem dúvida, o mais profundo conhecedor entre nós do mestre de Aix (139).

Na Faculdade de Filosofia da Universidade do Paraná um discípulo de J. MARITAIN, o Professor UBALDO PUPPI, mantém, a par da estrita fidelidade ao tomismo do mestre, um vivo diálogo com o existencialismo. Êle deu-nos, há pouco, uma excelente introdução à metafísica, em que o brilho literário da expressão envolve um pensamento penetrante e rigoroso (140).

Na Universidade do Rio Grande do Sul, finalmente, um grupo brilhante de pensadores, reunidos em tôrno do mestre ilustre que é ARMANDO CÂMARA, desenvolve intensa atividade filosófica numa comum adesão aos princípios da metafísica clássica, repensados porém, dentro da mais recente problemática, sob a inspiração do tomismo de J. MARÉCHAL e da filosofia da ação de M. BLONDEL. É a êste grupo que se deve a fundação do Instituto de Filosofia anexo à Universidade do Rio Grande do Sul. Seu Diretor executivo, o Professor ERNÂNI MARIA FIORI, no têrmo de uma vigorosa meditação sôbre a filosofia atual, apre-

---

(137) Uma nova edição desta tradução, com o texto latino ao pé das páginas, está sendo publicada pela Faculdade de Filosofia "Sedes Sapientiae" da Universidade Católica de São Paulo.

(138) Dos escritos recentes de L. VAN ACKER destacamos o *Espírito da Filosofia medieval* R B F III (1953) 376-383; *Essência e Evolução*, Revista da Universidade Católica de São Paulo V (1954) 5-15; *Philosophie et Religion d'après le Blondélisme*, Atas do Congr. Intern. de Fil. de São Paulo, I. 59-66; *Structure épistémologique et méthodologique de la métaphysique bergsonienne*, Rev. da Univ. Cat. de São Paulo, X (1956) 125-163; *O naturalismo de John Dewey*, R B F VII (1957) 408-419.

Reflexões sôbre uma crítica ao Tomismo (a propósito de J. HESSEN, *Thomas von Aquin und wir*, ibid. IX (1959) 202-227.

(139) Além de numerosos artigos de filosofia social na Revista Serviço Social, que fundou e dirigiu em São Paulo a partir de 1944, R. SABOIA escreveu *La Sabiduria griega em Descartes*, Estudios en honor de Descartes, Univ. de La Plata, 1937, 263-274; *El hombre Descartes*, Estudios (Buenos Aires) Agôsto 1937, 373-440; *Ensayo de filosofia concreta judidica y social*, *Stromata* (B. Aires) I (1938) 103-159; *Ensayo de pre-psicologia: Sustancia o Estructura?* Stromata II (1939) 173-210; *Primeiros lineamentos da sabedoria cartesiana* Estudos (P. Alegre) 1941 n.º I, 22-32; *Filosofia e Experiência*, Verbum V (1948) 262-291; *Mestre Blondel*, Verbum VI (1949) 256-261.

(140) *Itinerário para a Verdade: uma introdução metafísica à Filosofia*, Rio, 1955. A polêmica de PUPPI contra a filosofia moderna (ibid. 92-97) arma-se de vigorosa intransigência mas padece talvez de um excesso de simplificação quanto ao verdadeiro sentido das doutrinas post-cartesianas.

senta-nos o ponto de partida da Metafísica numa experiência do ser em que convergem o conteúdo existencial de uma apreensão antipredicativa (em sentido heideggeriano) e o alcance ontológico de um dinamismo intelectual: "o ser que intenciona vive-se a si mesmo numa experiência translúcida como ser intencionante e não intencionado (141)".

Conclusão (142)

Se nossa finalidade nestas páginas foi, antes de tudo, informativa, deixamos entretanto que aflorassem, aqui e ali, juizos de valor traindo nossas próprias opções em face dos temas que abordávamos. É à luz, já agora inteiramente clara, destas opções, que vamos brevemente concluir.

Ao Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo chegaram duas mensagens de diverso acento sôbre o sentido da reflexão filosófica em terras americanas. CARLOS ASTRADA, um argentino que foi discípulo de HEIDEGGER, incitava-nos a voltar as costas à tradição européia clássica para nos aprofundarmos nas raízes telúricas de uma intuição que seria o "modus cognoscendi" autônomo do homem americano (143). SANT'ANNA DIONÍSIO, discípulo dêsse clássico do espírito que foi LEONARDO COIMBRA, invocava o testemunho do Mestre para trazer-nos da terra onde, de fato, estão plantadas as raízes da nossa verdadeira cultura, um convite àquele estilo de meditação filosófica em que o recolhimento à interioridade socrática da razão condiciona a originalidade da resposta humana às solicitações de uma natureza exuberante de prodigiosas e imprevistas riquezas (144). É, decididamente, na direção da voz que nos fala pela antiga sabedoria européia que os pensadores americanos devem, a nosso ver, inclinar a rota da sua reflexão. Não que cedamos à nostalgia daquele ultrapassado exoterismo cultural que denunciávamos na nossa introdução. Mas é que Europa e América formam hoje o todo indissociado e homogêneo de uma civilização, que mergulha na mesma tradição, vive dos mesmos valôres fundamentais, e lança à vida a mesma problemática. A originalidade da cultura americana será um inexpressivo mosaico de idéias européias se não fôr a reelaboração vital e o repensamento em perspectivas novas destas idéias, de tal sorte que a sua vida pulse tão autêntica e vigorosa aqui como lá, porque circulando num solo de comum

(141) *A Filosofia atual*, Inst. de Fil. da Univ. do Rio Grande do Sul, Ensaios e Conferências, 1, Pôrto Alegre, 1957. No grupo gaúcho, além de ARMANDO CAMARA e ERNANI FIORI, destacamos os nomes de ÁLVARO MAGALHÃES, ALDO OBINO, RUI CIRNE LIMA, URBANO THIESEN S.J., JOSÉ SODER S.J.

Ao mesmo grupo pode ser referido CARLOS CIRNE LIMA S.J., atualmente na Áustria, onde publicou um estudo de rara penetração e originalidade *Der personale Glaube, eine erkenntnismetaphysische Studie*, Innsbruck, 1959; ver Verbum XVI (1959) 327-329.

(142) Para completar a informação bibliográfica sôbre a produção filosófica atual no Brasil é útil consultar o Boletim Bibliográfico Brasileiro (BBB) publicação mensal de A Estante ed., Rio, e as bibliografias publicadas em apêndice à Revista do Livro, Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura, Rio. Ver também o *Manual Bibliográfico de Estudos Brasileiros*, de MORAES-BERRIEN, ed. Sousa, Rio, 1949, 659-683.

(143) *La Filosofia americana como expoente de una cultura autonoma*, Anais do Congr. Intern. de Fil. de São Paulo, III, 1077-1083.

(144) *A meditação filosófica no Novo Mundo*, Anais do Congr. Intern. de Fil. de São Paulo, III, 1089-1096.

cultura. A América não é mais a franja cultural da Europa. Mas é porque a Europa não é mais a detentora privilegiada da cultura que ela criou. Desde que a vida cultural americana (no nosso caso a brasileira) atingiu a maturidade da autoconsciência e possui seus órgãos normais de elaboração e expressão nas grandes Universidades, o problema da transculturação perde a sensibilidade sentimental que lhe comunicam os nacionalismos irritados para formular-se nos termos do fenômeno saudável de circulação transnacional de valôres ideais que são universais porque são humanos.

O pensamento filosófico no Brasil tem, assim, definida a sua significação e traçado o seu destino: Filosofia como essência espiritual da cultura, como reversão da vida cultural às fontes originárias do ser, numa exigência de fundamentação e descobrimento, de "a-létheia". Mas precisamente por ser tal a exigência filosófica é uma exigência de sabedoria, de "clareza de espírito", ou seja desta "phrônesis" em que PLATÃO se apoiava na hora mesma do seu ímpeto mais audaz de transcendência (145). Por isso, se é a partir da tradição mediterrânea que entendemos deva prolongar-se entre nós a vida filosófica como "bios theoretikós", como exercício sapiencial da razão na tarefa da tematização dos problemas mais radicais, não vemos como esvaziar a pergunta filosófica do seu conteúdo para aplicá-la ao tratamento exclusivo das formas semânticas e lógicas. E com isto definimos nossa posição diante do neopositivismo. E admitindo embora, de uma parte, a dimensão social do conhecimento como premissa necessária para discernir sob a relatividade das formas culturais a consistência das estruturas essenciais, de outra parte a inserção do homem na natureza na forma de uma relação dinâmica que carrega a condição humana com o pêso das suas solidariedades e dos seus empenhos terrenos, a insuficiência do culturalismo historicista e do naturalismo reside para nós, justamente, na sua incapacidade de radicalização da pergunta filosófica à questão decisiva sôbre o ser. E porque esta questão se impõe inelutável, é sôbre o horizonte metafísico que se projetam finalmente, segundo entendemos, os temas últimos da reflexão filosófica.

Ora, na querela que opõe neste plano idealismo e existencialismo, o caminho deverá abrir-se para uma concepção englobante em que a Subjetividade e a História estendem as dimensões do ser no sentido da intimidade do Espírito e da dispersão do Tempo. Mas a tensão dialética que então se arma só pode resolver-se, por sua vez, na afirmação da interioridade pura de um Eterno Presente. Como evitar, nesse caso, a posição de uma radical Transcendência? Retomamos assim os fios da Metafísica clássica, não voltando ao passado para tentar a impossível ressurreição de uma conjuntura especulativa que ficou para trás, mas avançando para a posição de uma nova síntese em que, à pergun-

(145) Ver *Teet.* 176 a-b.

ta ontológica articulada no seio de novas mundividências e prenhe de experiências novas do ser, uma resposta é dada que é participação nova e nova expressão humana de uma eterna e transcendente Verdade. O filósofo, então, vivendo autênticamente a impetuosa vida da civilização ocidental plantada em terras americanas, reencontra o destino que PLATÃO lhe fixou para sempre na inicial, desta civilização: "φιλόσοφοι μὲν οἱ του ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι" (146)

(146) *Rep. VI*, 484 b.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Uma atualização completa da rica Bibliografia acrescentada pelo P. LEONEL FRANCA aos capítulos da sua *História da Filosofia* importaria num notável acréscimo às dimensões do volume. Como a finalidade da Bibliografia num compêndio desta natureza reside, segundo as próprias palavras do ilustre Autor, na orientação que fornece ao leitores em ordem a investigações mais desenvolvidas (Prefácio à 7a. edição), julgamos fazer trabalho mais útil apresentando aos leitores desta nova edição uma indicação de *fontes* e *instrumentos de consulta* que encaminhem o estudioso a um contato direto com a imensa bibliografia atual de estudos sôbre História da Filosofia.

a) *Guias bibliográficos*

1) *Guide bibliográfiche della Università Cattolica del Sacro Cuore*, II, Filosofia, 4 fasc., Milano, Vita e Pensiero, 1943-1948 (e terceiro fascículo, *Il Pensiero Cristiano*, por C. GIACON, S.J.,é o mais completo). Publicação interrompida.

2) *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, sob a direção de I. M. BOCHÉNSKI, O.P., 21 fasc., Bern, Francke, 1948 e segs. O guia atualmente mais completo e de consultação mais fácil.

3) GILBERT VARET — *Manuel de bibliographie philosophique*, 2 vols., Paris, P.U.F., 1956. Indispensável instrumento de trabalho para abordar a atual bibliografia filosófica.

4) GILBERT VARE — *Histoire et Savoir*, Introduction théorique à la Bibliographie, Paris, Les Belles Lettres, 1956 (Annales de l'Université de Besançon, 12). Para um estudo dos problemas teóricos da utilização bibliográfica.

5) VERNON J. BOURKE — *Thomistic Bibliography* (1920-1940), Saint Louis, The Modern Schoolman, 1945. Prolonga o repertório de Destrez-Mandonnet até 1940

6) G. A. DE BRIE, ed. — *Bibliographia philosophica* 1934-1944, vol. I: Bibliographia Historiae Philosophiae, Utrecht, Het Spectrum, 1950. Recensão exaustiva da produção do decênio indicado.

7) *Répertoire bibliographique de la Philosophie*, publicado a partir de 1934 pela*Revue Néo Scolastique de Philosophie*, Louvain, mudada em 1946 em *Revue Philosophique de Louvain*. Repertório sistemático e completo, no qual a História da Filosofia ocupa uma grande parte. De fácil consulta pela numeração seguida dos títulos, retomada no índice de autores.

8) *Bibliographie de la Philosophie*, publicada sob os auspícios do Institut International de Philosophie, a partir de 1957, Paris, Lib. Vrin. Da mesma natureza do precedente.

9 *Bulletin signalétique*, publicado pelo Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, section X: *Sciences Humaines et Philosophie*. Dá indicações sucintas sôbre a natureza de cada obra.

9) *Suplemento Bibliográfico*, da Revista Portuguêsa de Filosofia, Braga.

b) *Metodologia*

1) RODOLFO MONDOLFO — *Problemi e metodi della Storia della Filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1952.

2) HENRI GOUHIER — *La Philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1944.

3) ETIENNE GILSON — *The Unity of Philosophical Experience*, Scribnér's, New York, 1938 (tr. esp., Rialp, Madrid).

4) ÉMILE BRÉHIER — *La Philosophie et son passé*, Paris, Vrin, 1950.

c) *Repertórios de textos filosóficos*

1) *Grande Antologia Filosófica*, sob a direção de UMBERTO PADOVANI, 12 vols. previstos, 5 vols. publicados, Como-Milano, Marzorati, 1954, segs. Introduções críticas, textos, bibliografia. Obra sem paralelo no seu gênero, incomparável instrumento de trabalho.

2) J. THONNARD — *Extraits des grands philosophes*, Paris, Desclée, s/d. Pode perstar bons serviços para um primeiro contato com as fontes da História da Filosofia.

3) JULIAN MARIAS — *La Filosofia en sus textos*, 2 vols., Barcelona, Labor, 1950. Mais amplo que o precedente.

4) V. DE MAGALHAES VILHENA (dir.) — *Panorama do pensamento filosófico*, 3 vols. publicados, Lisboa, Cosmos, 1956-1960. Introdução, textos e anotações. Obra única em seu gênero em língua portuguêsa.

4) *Les Grands Textes* (Bibliothèque classique de Philosophie), sob a direção de C. KHODOSS e J. LAUBIER, Paris, P.U.F. Pequenos volumes úteis para trabalhos de seminários de pesquisa, com bibliografia e índice de matérias.

5) C. J. DE VOGEL — *Creek Philosophy*, a collection of texts with notes and explanations, 3 vols., Brill, Leiden, 1950-1959. Substitui a clássica *Hsstoria Philosophiae Greacae*, de Ritter-Preller. Textos no original, bibliografia e notas críticas. Obra monumental e o guia mais seguro para o estudo da filosofia grega.

6 RODOLFO MONDOLFO — *Il pensiero antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1950 (tr. esp., 2 vols., Losada, Buenos Aires). Menos amplo do que o precedente, mas de grande valor. Contém a tradução dos textos e rica bibliografia.

d) *Dicionários de Filosofia*

1) *Enciclopedia Filosófica*, sob os cuidados do Centro di Studi Filosofici de Gallarate (Italia), 4 vols., Venezia-Roma, Instituto per la Collaborazione Culturale, 1957, segs. (nova edição em preparação). Obra monumental que suplanta tôdas as congêneres até então aparecidas. Instrumento incomparável de trabalho.

2) JOSÉ FERRATER MORA — *Diccionario de Filosofia*, 4 ed., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1958. Precioso pelas acuradas indicações bibliográficas.

3) WALTER BRUGGER (dir.) — *Dicionário de Filosofia*, tr. port. de ANTÔNIO PINTO DE CARVALHO, São Paulo, Herder, 1962. Contém no fim um precioso "Escorço de História da Filosofia".

4) *Encyclopédie Française, tome XIX, Philosophie-Religion*, Paris, Societé Nouvelle de l'Encyclopédie Française, 1957. O cap. II da sec. B oferece um panorama dos problemas atuais em História da Filosofia, e o cap. III estuda as técnicas de trabalho.

e) *Histórias da Filosofia*

1) ALBERT RIVAUD — *Histoire de la Philosophie*, 3 vols., (col. Logos), Paris, P.U.F., 1948 segs. Interrompida com a morte do Autor, prolonga-se até Leibniz. Magistral para a filosofia antiga e moderna, menos bem sucedido no que concerne à filosofia medieval. Rica bibliografia.

2) FREDERICK COPLESTON — *A History of Philosophy*, 3 vols., Westminster, Maryland, The Newman Press, 1953 segs. Os três volumes publicados

abrangem a matéria até Suárez. Ponto de vista neo-escolático mas rigorosa objetividade crítica.

3) NICOLA ABBAGNANO — *Storia della Filosofia*, 3 vols., Torino, U.T.E.T., 1953. A obra do conhecido existencialista é notável pela largueza de informação e originalidade das interpretações.

4) CORNELIO FABRO e colaboradores — *Storia della Filosofia*, Roma, Coletti, 1954.

5) KURT SCHILLING — *Geschichte der Philosophie*, 2 Aufl., 2 vols., München, Reinhardt, 1952.

6) JACQUES CHEVALIER — *Histoire de la Pensée*, 3 vols. Paris, Flammarion, 1955, segs. Estende-se até o Idealismo alemão (Schelling). Um quarto volume até os nossos dias espera publicação após a morte do Autor (1962). Obra magistral, comparável à de BRÉHIER, embora de inspiração e método diferentes. Apêndices complementares extremamentes ricos no fim de cada volume.

7) JOHANNES HIRSCHBERGER — *História da Filosofia*, 4 vols., tr, portuguêsa de Alexandre Corrêa, São Paulo, Herder, 1959 segs. Sem dúvida o compêndio mais bem sucedido entre os de aparição recente. Apêndice sôbre Filosofia no Brasil de G. PINHEIRO MACHADO.

8) F. KLIMKE — *História de la Filosofia*, tr. esp. de F. COLOMER, Barcelona, Labor, 1953. De concepção predominantemente escolar, útil na tradução espanhola pelos complementos bibliográficos.

9) UMBERTO PADOVANI — *História da Filosofia*, tr. portuguêsa de L. CASTAGNOLA, S. Paulo, Melhoramentos, 1956. Apêndice sôbre a filosofia no Brasil que completa útilmente o P. FRANCA.

10) F. M. SCIACCA — *História da Filosofia*, 3 vols., tr. portuguêsa de L. W. VITA, São Paulo, 1961; notável complemento do Tradutor sôbre Filosofia no Brasil.

11) W. WINDELBAND — *H. Heimsoeth-Lehrbuch der Geschichet der Philosophie*, 15. Aufl., Mohr, Tünbingen, 1957. Reedição atualizada de uma obra clássica, com notáveis complementos bibliográficos. Tradução espanhola desta 15a. edição por FRANCISCO LARROYO, El Ateneo, México, 1960.

12) J. MARÉCHAL — *Précis d'Histoire de la Philisophie moderne*, t. I, de la Renaissance à Kant, L'Édition Universelle, Bruxelles, 1951. A reedição desta síntese magistral, infelizmente inacabada, apresenta um notável complemento bibliográfico (1933-1949) por J. GILBERT, S. J.

13) A. WEBER-D. HUISMAN — *Tableau de la Philosophie Contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1957. Complemento à obra conhecida de WEBER, sob a direção de HUISMAN, com a colaboração de vários autores. Preciosa fonte de informações.

14) L. DE RAEYMAEKER — *Introdução à Filosofia*, tr. portuguêsa por A. CORRÊA, Herder, São Paulo, 1961. Contém um útil resumo da História da Filosofia e, no Cap. III art. 2, uma iniciação ao trabalho filosófico com excelentes indicações bibliográficas.

15) J. I. BOCHÉNSKI — *A Filosofia contemporânea ocidental*, tr. portuguêsa de A. PINTO DE CARVALHO, Herder, São Paulo, 1962. A edição brasileira completa a bibliografia da edição alemã de 1951.

16) M. MERLEAU-PONTY (dir.) — *Les Philosophes Célèbres*, Paris, Les Éditions d'Art L. MAZENOD, 1956. Magistrais perfis sob a assinatura dos mais prestigiosos nomes da filosofia francesa atual. Introduções preciosas de M. MERLEAU-PONTY.

ÍNDICE DE AUTORES

cujos nomes ou doutrinas vêm citados na presente obra

(AS INDICAÇÕES REFEREM-SE AOS NÚMEROS MARGINAIS DO TEXTO)

A

Aaron, R.J. — 131.
Abbagnano, N. — 91, 200.
Abelardo, P. — 65, 67, 204.
Achillini, A. — 95.
Adam, Ch. — 114, 155, 172.
Adamson, R. — 106.
Adelardo de Bath — 64.
Adickes — 163.
Agassiz — 163.
Agostinho, Santo — 14, 28, 49, 51, 53-55, 59, 73, 75, 80, 104, 111, 117, 123, 176, 203, 214, 215.
Agripa de Nettesheim - 95.
Alamanni, Cosmo — 103.
Alano de Lille — 66.
Alberto Magno, Santo — 34, 69, 72, 77, 78, 104, 123, 156.
Alberto de Saxônia — 90.
Alcuíno — 59.
Alexander, A.B.D. — 3.
Alexander, S. — 131.
Alexandre de Afrodísio — 34, 39, 95.
Alexandre de Hales — 65, 74, 75, 204.
Alexandre Neckham — 86.
Al-Farabi — 69.
Alferic, P. — 54.
Alfredo Anglico — 86.
Algazel — 69.
Allers, R. — 63, 204.
Alliota — 195.
Almeida Magalhães — 231.
Americo de Benes — 68.
Althusius, J. — 97.
Alzog, J. — 50.
Ambrósio, Santo — 52, 59.
Ameal, J. — 81, 204.
Américo, P. — 205.
Ammonius — 34.
Amônio Saca — 47.
Ampère — 227.
Anaxágoras — 16, 19, 21.
Anaximandro — 15, 104.
Anaxímenes — 15.
Andler, Ch. — 151.
Andrônico de Rodes — 31, 39.
Angiulli — 161.
Anselmo, Santo — 63, 65, 80, 110, 123.
Antístenes — 26.
Antoniades — 80.
Antonino, Santo — 91.
Apolodoro — 40.
Apuleu — 46.
Aquasparta, Mateus de — 76, 204.
Aragão, M.B. — 218.
Araujo, O. — 218.
Archambault, P. — 190.
Arcoverde, Cardeal — 216
Ardigó — 161.
Argesilau — 38, 44.
Aristides — 51.
Aristipo — 26.
Aristóteles — 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 27, 29, 31-35, 39, 41, 44, 47, 48, 49, 53, 54, 55, 59, 69, 70, 71, 74, 75, 77, 80, 85, 86, 87, 90, 93, 96, 104, 111, 123, 156, 203, 223, 234.
Arnauld — 115, 122.
Arnim, J.von — 42.
Arnóbio — 51.
Arnold, E.V. — 45.
Arnold, R.F. — 99.
Arquitas — 17.
Arriaga, De — 103.
Asa Mahan — 3.
Asclepius — 34.
Aspasius — 34.
Ast, F. — 30.
Aster, E. von — 3.
Ataide, Tristão de — 226.
Atenágoras — 51.
Avempace — 34.
Averroes — 34, 69, 71, 87, 95.
Avicebron — 70, 71.
Avicena — 69, 71.
Azcarate, P.de — 106.

B

Babbitt, J. — 152.
Backer, de — 234.
Bacon, Francisco — 96, 99, 104, 105, 108, 112-114, 127, 128, 131, 143, 159, 180, 234.
Bacon, Rogério — 65, 86, 104.
Badarayana — 7.
Baer, von — 164.
Bain, A. — 159, 160, 161, 167.
Baiter — 30.
Baldwin — 162.
Ballerini — 197, 179, 226.
Balmes — 181, 214.
Bañez, D. — 81, 101.
Barbedette — 3.
Barbosa, J. — 206.
Barbosa, R. — 218.
Bardenhewer, O. — 50.
Barrande — 163.
Barreto, T. — 204, 214, 218, 226, 227, 232.
Barth, A. — 8, 9.
Barth, P. — 42.
Bartolomeu Anglico — 86.
Barzelotti, G. — 161.
Batiffol, P. — 50.
Bauch, B. — 13, 199.
Baeumker, Cl. — 58, 204, 234.
Bauer, W. — 17.
Baumann, J. — 3.
Baumgarten, A. — 125.
Baumgarten, M. — 3.
Baumgartner — 50, 58, 81, 204.
Baur; L. — 86.
Bautain — 176.
Bayle — 122, 138.
Beda Venerabilis — 55.
Bekker, J. — 30.
Bellangé, Ch. — 121.
Bellet, Ch. T. — 81.
Benard, Ch. — 13.
Benedikt — 228.
Benn, A.W. — 13, 14.
Benrubi — 183.
Bentham — 140.
Bentivegni — 228.
Bergmann, J. — 3.
Bergson — 152, 186-188, 192, 204, 231.
Berkeley — 116, 126, 132-134, 139, 143, 149, 216, 234.
Bernard, Cl. — 114.
Bernardo, Santo — 65.
Bernardo de Chartres — 64.
Bernardo de Tours — 63.
Berthaud — 67.
Bertrand, J. — 110.
Bertrand, L. — 84.
Bessarione — 95.
Besse, C. — 152.
Beurlier, E. — 180.
Bevilacqua, C. — 228.
Bibart — 71.
Biederlack, J. — 168.
Biel, G. — 88.
Biese — 34.
Bigg, Ch. — 47.

Bignone, E. — 40.
Billot — 81, 103, 203, 204.
Binet — 160, 234.
Biraghi — 55.
Bizukides, P.K. — 26.
Blakey, R. — 3.
Blanc, E. — 2, 181, 234.
Blanchard — 163.
Blanchet — 99.
Blondel, M. — 185, 189, 190.
Boaventura, Santo — 57, 75, 76, 78, 85, 104, 204.
Boécio — 34, 55, 59, 78.
Boedder — 204, 234.
Boer, T.J. de — 70.
Boirac, E. — 147.
Bois, H. — 47.
Boissier, G. — 45.
Bomilcar, A. — 231.
Bonald, de — 174, 176, 179.
Bondonio, V. — 156.
Bonnet, C. — 141.
Bonnétty — 176.
Borba, R. — 13.
Bordier — 221.
Borell, Ph. — 121.
Borgnet — 77.
Borkowski, St. von D. — 121, 204.
Bosanguet, B. — 200.
Boscovich — 125.
Bossuet — 54, 103, 115, 122, 175, 206, 214.
Bouillier, F. — 94, 171.
Boullaye, P. de la — 203.
Bourget — 234.
Bourquard — 181.
Boutroux, E. — 31, 34, 125, 171, 184, 192.
Bové — 85.
Boyer, Ch. — 54, 203, 204.
Boyle — 122.
Bowen, F. — 100.
Bradley, F.J. — 200.
Braga, T. — 181.
Brandão, F.A. — 218.
Brandis, A. Ch. —13, 28, 34.
Brandt — 128.
Brass, A. — 163.
Braun, O. — 151.
Bréhier, E. — 3, 42, 47, 58, 150, 162, 163, 187.
Bremond, A. — 29.
Brentano — 28, 33, 34, 202.
Brewer, J. — 86.
Bridet, L. — 118.
Bridges — 86.
Brilliantoff — 62.
Broca — 222.
Brochard, V. — 20, 44.
Broglie, de — 156, 203, 204, 215.
Brou, A. — 142.
Broussais — 142.
Brown, Th. — 139.
Brucker, J. — 3.
Brugia — 228.
Brunet — 67.
Brunhes, S. — 62.
Bruno, G. — 96, 120.
Bruns, J. — 45.
Brunschwieg, L. — 150, 192, 194.
Bruyne, E. de — 81, 204.
Buchez — 227.
Buda — 8, 9, 151, 232.
Büchner — 162, 163, 222, 227.
Buhle, J.G. — 3.
Buonamici, G. — 67.
Buonpensiere, H. 81.
Burdin — 155.
Buridano, J. — 90.
Burnet, J. — 13, 14, 30.
Burnouf — 9.
Burt, B.C. — 106.
Busnelli, G. — 195.
Busse, A. — 26.
Bussell, F.W. — 45.
Buttler, W.A. — 13, 140.
Buzzetti, V. — 181.
Byck, S.A. — 14.

C

Cabanis — 142, 162, 208.
Caetano, Vd. Tomás de Vio.
Caird, E. — 200.
Caird, J. — 200.
Çakya-Muni — 8, 9.
Calderoni — 184.
Calderwood, H. — 138.
Caldi, G. — 44.
Caldwell — 184.
Calicles — 20.
Calogero — 18.
Calvetti — 181.
Calza e Perez — 179.
Camerer, T. — 121.
Campanella, T. — 96.
Canella — 62, 91.
Cano, M. — 101.
Cantoni, C. — 3, 148, 152.
Cappuyns — 70.
Capreolus — 81, 91.
Carbonel, P. — 3.
Carbonelle — 234.
Cardano, J. — 95, 96.
Cardoso, F. — 228, 229.
Cardoso Ayres, D. — 212.
Carlini, A. — 131.
Caro — 171, 215.
Carr, H.W. — 125.
Carra de Vaux — 70.
Carton, R. — 86.
Casotti — 203, 204.
Cassiodoro — 55.
Cassirer, E. — 3, 125, 134, 148, 198.
Castelein — 204, 234.
Castro, A. de — 215.
Castro, T.L. de — 229.
Castro Nery, J. de — 13.
Cathrein, V. — 103, 204, 234.
Cauchy — 156, 219.
Cayré — 50.
Cebes — 17.
Cepeda, de — 234.
Celso — 46.
Chaignet, A.E. — 13, 17, 30.
Charles — 86.
Charron, P. — 98.
Chastel, M.A. — 176.
Chatelain, A. — 58.
Chenu — 203, 204.
Chevalier, J. — 111, 187.
Chevalier, U. — 58.
Chevrillon, A. — 161.
Church, A.W. — 118.
Chwang-tse — 10.
Chwolson, O.D. — 163.
Cicero — 14, 17, 40, 42, 45, 59, 94, 233.
Cimias — 17.
Clocchetti — 184, 195, 203.
Cipriani, C. — 121.
Claparède — 160.
Cleantes — 42.
Clemente Alexandrino — 14, 51, 59, 172.
Clerval, A. — 67.
Clifford, W.K. — 159.
Cocconier — 234.
Cochin, D. — 111.
Cohen, H. — 198, 202.
Colding — 113.
Colebrooke — 9.
Collier — 133.
Collins, F.H. — 168.
Compayré, G. — 138.
Complutenses — 102.
Comte, Augusto — 99, 153-159, 161, 162, 203, 217, 218, 219, 226, 227, 228, 231, 234.
Conay, P. — 81.
Condillac — 107, 126, 141, 143, 161, 170, 177, 206, 210.
Confúcio — 10.
Congreve — 157.
Conimbricenses — 34.
Constant, B. — 218.
Conti, A. — 3, 5, 9, 40, 58, 114, 233, 234.
Conze, E. — 103.
Copérnico — 90, 92, 95, 99, 114, 147, 234.
Cordovani — 203.
Cornoldi — 131, 204, 234.
Correia, Alexandre — 231.
Costa — Rossetti — 103.
Couchoud, P.L. — 121.
Cousin, V. — 2, 3, 28, 58, 61, 67, 93, 106, 111, 128, 131, 170-172, 204, 206, 210, 234.
Couto, S. — 103.
Couturat — 152.
Crahay, E. — 80.
Crair, G.L. — 114.
Credaro, L. — 38.
Cremonini — 95.
Crisipo — 42.
Critias — 20.
Croce, B. — 166, 195, 203.
Cruchon, G. — 34.
Cruttwell, Ch. Th. — 51.
Cudworth — 210.
Curci — 181.
Cushmann, H.E. — 3.
Cuvier — 163, 219.

D

D'Adhémar — 234.
Dagneaux, H. — 3.
Dahlmann — 9.
D'Alembert — 142.
D'Alès — 51, 190.
Damiron, J. — 171.
Damiron, Ph. — 142, 172.
Dante — 71, 83.
Dantec, Le — 162.
Daremberg — 71.
Darmsteter, A. — 104.
Darwin, Ch. — 163, 164, 165, 223, 227, 234.

Dasgupta, S. — 9.
Daurlac, L. — 140.
David. M. — 134.
David de Dinant — 68, 96.
Davids, T.W.R. — 9.
Débricon, L. — 111.
Debrit, M. — 179.
Debros, G. — 50.
Defourny — 156, 204.
Degérando, J.M. de — 3, 106.
Delacroix, H. — 91.
Delage, Y. — 162, 163.
Delbos, V. — 121, 172, 202.
Delos — 204.
Delp, A. — 202.
Demócrito — 19, 21, 40, 64, 110, 124, 156, 162, 221, 224, 234.
Demongeot M. — 80.
Denifle, H. — 58, 71, 204.
Dennert — 163, 219.
Deploige — 204, 234.
D'Ercole — 195.
Descartes — 54, 80, 89, 90, 95, 96, 99. 104, *107-111*, 113, 115-121, 123 , 124, 129, 131, 132, 139, 143, 144, 156, 166, 171, 180, 181, 204, 206, 215, 219, 224, 234.
Descoqus — 204.
Dessoir, M. — 3.
Destrez — 81.
Destutt de Tracy — 141.
Deussen, P. — 3, 106.
Dewey, J. — 160, 184.
Dexippus — 34.
Diderot — 142.
Didier, J. — 131, 138, 141.
Didiot — 234.
Diels, H. — 14, 39.
Diès, A. — 29, 30.
Dietrich de Freiberg — 90.
Dilthey, W. — 199.
Diógenes — 26.
Diógenes Laércio — 14.
Dionísio Areopagita — 55.
Dionísio Cartusiano — 91.
Domet de Vorges — 33, 63, 234.
Dominguéz, D. — 3.
Dominicis, de — 161.
Donaldson, J. — 51.
Donat — 204.
Dörfler, J. — 18.
Döring, A. — 13, 26, 234.
Douglas, Ch. — 161.
Driesch, H. — 202.
Dudley, D.R. — 26.
Dühring, P. — 3, 160.
Dugald — Stewart — 208.
Duhem, P. — 71, 90, 91, 104.
Dunin-Borkowski, St. von — 121, 204.
Dupont, A. — 54.
Durando de S. Pourçain — 89, 104.
Dyroff, A. — 19, 179.

E

Ebbinghaus — 34, 160.
Echard — 58.
Eckehart — 91.
Eggersdorfer — 204.
Egídio Romano — 84, 104.
Ehrhard, A. — 50.
Ehrle, F. — 58, 84, 92, 204.
Empedocles — 11, 16, 19, 33, 104.
Endres, J.A. — 58.
Enesidemo — 44.
Engelmann, W. — 50.
Epicuro — 37, 40, 41, 44, 45, 104, 127, 162, 221.
Epicteto — 45.
Erasmo — 94, 104.
Erdmann, J.E. — 3, 58, 106.
Esser, G. — 51.
Estevão Langton — 71.
Etcheverry, A. — 194, 204.
Ettlinger, M. — 204.
Eucken, R. — 196, 234.
Euclides de Megara — 26, 233.
Eusébio de Cesaréia — 37.
Eymieu, A. — 219.

F

Falcão, A. — 218.
Falckenberg, R. — 106, 131, 146.
Farges — 33, 137, 204, 215, 234.
Farges-Barbedette — 204.
Farias Britto — 155, 156, 166, 204, 205, 230-232, 234.
Faustino da Silva, J. — 218.
Favre, A. — 204.
Faydit — 117.
Faye, La — 166.
Fazio-Almayer, V. — 19.
Fechner — 160, 231.
Fedro — 40.
Feigel, F. — 152.
Felder, H. — 76.
Fénelon — 115, 206.
Fernandes Pinheiro — 206.
Ferrari, G.M. — 204.
Ferrari, S. — 18.
Ferraz, M. — 143.
Ferreira França — 206, 208.
Ferretti — 234.
Ferri, L. — 161.
Fessard, G. — 172.
Fessler, J. — 50.
Festugière, A. J. — 26.
Feuerbach — 150, 162.
Fichte, J. — 150, 171, 211, 234.
Figueiredo, F. — 161.
Figueiredo, J. 211.
Fillâtre, Ch. — 63.
Filo — 46.
Filolau — 17.
Fiorentino — 3, 195.
Fischer, K. — 106, 111, 114, 125, 147, 148, 150, 151, 152, 196, 202.
Fleischmann — 163.
Flournoy, T. — 184.
Fomelli — 156.
Fonseca, P. — 103.
Fonsegrive, G.L. — 114, 142, 171.
Forke, A. — 20.
Fouillée, A. — 3, 10, 26, 30, 111, 140, 155, 161, 164, 167, 168.
Foulquié — 204.
Fragoso, M. — 229.
Franchi, A. — 137, 148, 234.
Francisco de Mayron — 91.
Franck, A. — 167, 171.
Fraser Campbell, A. — 131, 134, 140.
Freire, L. — 231.
Freppel, Ch. — 51.
Fresnau, A. — 44.
Frick — 204, 234.
Fridegísio — 59.
Frischeisen — Köhler — Moog — 3, 111.
Fritsch, Th. — 151.
Fröbes, J. — 204.
Frohschammer — 150.
Funck-Brentano — 20.

G

Gabirol, S. Ibn — 70.
Galeno — 14, 104.
Galileu — 90, 95, 99, 113, 114, 147, 219.
Galluppi — 177, 208.
Garcia, G. — 182.
Gardair — 215, 234.
Gardeil — 194.
Garnier — 171, 208.
Garófalo — 161.
Garreau, A. — 77.
Garrigou — Lagrange — 203, 204, 234.
Gassendi, P. — 95, 111.
Gaskoin, J.B. — 62.
Gaunilônio — 63.
Gaup, O. — 166.
Gazali (Algazel) — 69.
Geffcken, J. — 26.
Gemelli, A. — 161, 176, 203, 204, 234.
Gemistos, J. — 95.
Gentile, G. — 99, 195, 208.
Geny — 203, 234.
Gerard, J. — 204.
Gerardo de Abbeville — 82.
Gerbert — 62.
Gerhardt, C.I. — 125.
Gerson, J. — 75, 91.
Getino — 103.
Geulincx, A. — 117.
Geyer, D. — 58.
Giaimini — 7.
Gide, Ch. — 81, 234.
Gifford — 200.
Gilbert, W. — 98.
Gilberto de la Porrée — 64.
Gilles de Lessines — 82.
Gilson, E. — 54, 57, 80, 98, 81, 90, 203, 204.
Gioberti, V. — 161, 179, 208, 210, 234.
Giovanni, V. di — 82.
Giraud, V. — 161.
Glorieux — 204.
Godofredo de Fontaines — 84, 85.
Goebel, K. — 14.
Goedeckemeyer, A. — 64.
Goerres — 97.
Goethe — 199.

Gois, M. — 103.
Gompertz, H. — 13, 20, 34.
Gonzalez, Z. — 3, 58, 97, 103, 181, 203, 234.
Gorce, M. — 77.
Górgias — 20.
Göschel — 150.
Gotama — 7, 8.
Goudin, A. de — 101.
Gough — 9.
Gouhier — 111, 118, 156.
Grabmann, M. — 58, 81, 87, 91, 103, 204.
Graham — 222.
Grandclaude — 181, 234.
Grandgeorge, L. — 54.
Grandmaison, L. de — 204.
Grasset — 142, 160, 163, 228.
Gratry, A. — 47, 171.
Gredt, J. — 204, 234.
Green, H. — 200.
Gregório de Nazianzo, S. — 52.
Gregório de Nissa, S. — 52.
Gregório de Rimini — 89.
Gregório de Tours — 56.
Grimmisch — 204.
Grócio, H. — 97, 103.
Groot, J.M. de — 10.
Grote, G. — 30, 34.
Grube, G.M.A. — 30.
Grüber, H. — 156, 159, 161, 204, 234.
Guedes Cabral — 205, 222.
Guilherme de Champeaux — 61, 64.
Guilherme de Conches - 64.
Guilherme de la Mare - 82.
Guilherme de S. Amor — 75, 82.
Guiraud, J. — 71.
Gunning, C.P. — 20.
Günther — 150.
Gurvitsch — 202.
Gutberlet, C. — 204, 234.
Guthlin, A. — 161.
Gutmann — 204.
Guzzo, A. — 121.

H

Haeckel, E. — 162, 163, 196, 226, 227, 228, 231.
Haering, Th. — 150.
Haffner, P. — 3.
Hagemann — 204.
Hahn — 234.
Haldane, E.S. — 111.
Haldar, H. — 200.
Hall, St. — 160.
Hamelin, O. — 34, 111, 152, 193, 194.
Hamilton, G. — 139, 202.
Hamond, W.A. — 34.
Haan, H. — 204.
Harlex, C. de — 10.
Harnack, A. — 50.
Harper — 234.
Harris, C.R.S. — 85.
Harrison — 157.
Hartenstein, G. — 148.
Hartmann, E. — 150, 151.
Hartmann, N. — 202.
Harvey — 113, 114.
Hasse, H. — 151.
Hatheyer, F. — 103.
Hauréau, B. — 58, 104, 204.
Hayen, A. — 204.
Hegel, J.G.F. — 16, 96, 150, 151, 162, 193, 195, 200, 202, 226, 227, 234.
Heidegger, M. — 202.
Heinemann, F. — 47, 183.
Heiric d'Auxerre — 62.
Heliodorus — 34.
Heimholtz — 110, 156, 160.
Helvetius — 142.
Hendel, Ch. W. — 138.
Henne, D. — 26.
Henrique de Gand — 84, 85, 204.
Heráclito — 16, 20, 21, 27, 28, 41.
Herbart — 151, 160, 231.
Herbertz, R. — 13.
Hermann — 29.
Hermanni, C.F. — 30.
Hermes — 150.
Herranz y Estables — 3.
Hertling, G. von — 33, 84, 131, 204, 234.
Herveu de Nedellec — 83.
Hesiodo — 18.
Hessen, J. — 54.
Hicetas — 17.
Hicks, R.D. — 42, 134.
Hipasus — 17.
Hipias — 20.
Hipólito — 14.
Hipólito, São — 51.
His, W. — 163.
Hobbes, Th. — 120, 127, 128, 130, 131, 139, 142, 143, 224, 234.
Hocedez, E. — 76, 204.
Höffding, H. — 106, 142, 155, 160, 188, 221.
Hoffmann, A. — 111.
Hoffmann, E. — 3.
Holbach, de — 142, 221.
Homero — 18.
Hönigswald, R. — 106.
Hontheim — 28, 204, 234.
Horácio — 40, 45.
Hornstein, X. de — 91.
Horten, M. — 70.
Hovre, de — 204.
Howald, E. — 30.
Huber, J. — 50.
Huet, D. — 98.
Hugo de S. Vitor — 67.
Hugon — 203, 234.
Hult, Ch. — 30.
Hume, D. — 126, 134, 135-139, 142, 143-147, 158, 234.
Hurter, H. — 58, 181.
Husik, J. — 70.
Husserl, E. — 202.
Hutcheson — 140.
Huxley — 160, 162, 163, 167, 227.
Huyghens — 122.

I

Ibn Roschd, vide Averroes.
Ibn Sina, vide Avicena.
Ihering, R. von — 81, 226, 234.
Inauen, A. — 103.
Inge — 47.
Ingenieros — 228.
Inocêncio V., vide Pedro de Tarantaise.
Irineu, Santo — 14, 51.
Isidoro de Sevilha — 55.
Israeli, Isaac — 70.
Itaparica, Fr. — 226.

J

Jacobi, F.A. — 125, 149.
Jaeger, W. — 34.
Jaime I. — 103, 112.
Jamblico — 47.
James, W. — 160, 184.
Janet, P. — 108, 125, 163, 172, 215.
Janet-Séailles — 3.
Jankélévitch — 188.
Jannière — 234.
Jansen, B. — 202.
Janssens, L. — 81, 152.
Jaspers, K. — 202.
Javelli — 100.
Jevons Stanley — 159.
João Damasceno — 55.
João de Salisbury — 66.
João de Santo Tomás — 81, 101, 204.
Joel, K. — 26.
Jolivet, R. — 194, 204.
Joly, H. — 118.
Jouffroy, Th. — 171, 208, 209, 227, 234.
Jourdain, Ch. — 28, 34, 81, 204.
Jousset — 163.
Jowett, B. — 200.
Joyau, E. — 40.
Joyce — 204.
Juliano Apostata — 47.
Jungmann, K. — 50, 111, 204, 234.
Justino, S. — 47.

K

Kafka, G. — 14, 26.
Kaim, J.R. — 121.
Kanada — 7.
Kant — 38, 61, 105, 106, 110, 125, 130, 137, 139, 144-153, 163, 165, 171, 177-179, 191, 192, 194, 197-200, 202, 204, 211, 215, 226, 227, 232, 233, 234.
Kapila — 7.
Kappstein, Th. — 151.
Kelcher, O. — 85.
Kepler — 95, 99, 114, 147.
Keyserling, Conde de — 199.
Kihn, H. — 50.
Kilwardby, R. — 83.
Kinkel, W. — 151.
Klarke — 204.
Kleutgen, J. — 181, 203, 214, 234.
Klimke, F. — 3, 58, 163.
Knauer, V. — 3.
Kneller — 219.
Knight, W. — 138.
Knutzen, M. — 145.
Köhler, H.J. — 34.
Kon-fu-tse — 10.

König, E. — 161.
Köstlin, K. — 13.
Krakowski — 47.
Krause, H. — 47, 234.
Kreibig, J. — 40.
Kugler, L. — 91.
Külpe, O. — 148, 160, 202.

L

Laas — 160.
Labiênio — vide Lafaiete.
Labriola, A. — 26.
Labriolle, P. de — 50.
Lacheller, J. — 192.
Lacordaire — 175.
Ladd — 160.
Lafaiete — 227.
La Faye — 166.
Lafitte — 157, 217, 218, 220.
La Forêt, U.J. — 13, 61, 209.
Laforte-Randi — 142.
Lagarrigue — 218.
Lagnier, L. — 51.
Lahr — 111, 204, 234.
Lahousse — 204, 234.
Lajrd — 128.
Lalande — 202.
Lamarck — 163, 164.
Lamennais, F. — 173, 175, 210, 234.
La Mettrie, vide Mettrie, de la
Laminne, J. — 34, 168, 204, 234.
Land, J.P. — 121.
Landormy, P. — 26.
Landry, B. — 85, 128.
Lang — 38.
Lange — 19, 152, 163, 197.
Lanson, G. — 142.
Lao-tse — 10.
Laplace — 164-166, 223.
Lappe, J. — 92.
Laromiguière — 170.
Lassen — 9.
Latâncio — 51, 59.
Latino Coelho — 12, 25, 34.
Leão XIII — 81, 181, 182, 203, 204, 234.
Leclère, A. — 14.
Le Dantec — 162.
Le Fèvre — 190.
Lehmann, R. — 151.
Lehmen — 204.
Leibniz — 63, 90, 103, 107, 110, 111, 113, 115, 121, 122-125, 143, 146, 151, 156, 160, 171, 176, 181, 202, 206, 214, 224, 233, 234.
Leisegang — 183.
Lemaire, P. — 114.
Lemmens, H. — 76.
Lemoine, A. — 141.
Lemos, M. — 157, 218, 219.
Lengrand, H. — 40.
Lenoir, R. — 141.
Léon, Xav. — 150.
Lepicier, Card. — 203.
Lepidi — 203, 204.
Le Roy, E. — 188, 234.
Le Roy, G. — 141.
Le Senne, R. — 194.
Léssio, L. — 103.
Letourneau — 227.
Leucipo — 19, 110, 224.
Levasti, A. — 63.
Levi, A. — 114, 128.
Levi ben Cerson — 34.
Lévinas — 202.
Lévy, L.G. — 70.
Lévy-Bruhl, L. — 156, 172, 234.
Lewes, G.H. — 3, 34, 159.
Liard, L. — 111, 171, 215.
Liberatore — 54, 80, 103, 179, 181, 203, 214, 234.
Liebert — 198.
Liebermann — 152.
Lih-tse — 10.
Limborch — 234.
Lindworsky — 204.
Lipparoni, G. — 209, 212.
Lipsius, J. — 95.
Liszt, F. von — 228.
Littig, F. — 39.
Little, A.G. — 86.
Littré — 154, 156, 158, 217, 219, 220, 227.
Locke — 107, 122, 123, 126, 129-131, 141, 142, 143, 145, 146, 153, 161, 224, 234.
Lombroso — 161, 228.
Longpré — 85.
Loofs — 163.
Lorenzelli — 234.
Lottini — 204.
Lotze — 151.
Löwe, J.H. — 150.
Löwenheim, L. — 19.
Lucrécio — 16, 19, 40, 59.
Lugo, J. de — 103.
Lulio, R. — 85.
Lupus, F. — 176.
Lutero, M. — 89, 95, 219.
Luys — 222.
Lyell — 164.
Lyon, G. — 128, 140.
Lysis — 17.

M

Mabilleau, L. — 19.
Maccoll, N.B.A. — 44.
Macdonald, F. — 142.
Machiavelli, N. — 97.
Mackintosh — 140.
Macksey — 103.
Mac-Mahon, J.H. — 34.
Macquart — 204.
Magalhães, C. — 103.
Magalhães, D.J.G. de — 131, 205, 206, 210.
Maher — 204, 234.
Mahieu — 103.
Maier, H. — 26.
Maillet, C. — 26.
Maimonides, M.ben — 70.
Maine de Biran — 125, 170, 208, 215.
Maire, G. — 184.
Maistre, de — 103, 114, 173.
Maitre — 62.
Malapert — 160.
Malebranche — 115-118, 121-123, 133, 143, 170, 177, 192, 209, 210, 216, 234.
Mallet, M.C. — 16.
Malthus — 163.
Mandato, de — 204.
Mandonnet — 77, 78, 84, 87, 204.
Mandonnet-Destrez — 81.
Manouvrier — 228.
Mansion, A. — 203.
Mantegazza — 162.
Marc, Alex. — 204.
Marchal, L. — 86.
Marco Aurélio — 45, 51.
Maréchal, J. — 106, 148, 204.
Margerie, A. de — 161, 171, 172, 181.
Maria, A. de — 203, 204, 234.
Mariano, R. — 51.
Mariano de Oliveira — 218.
Marie, G. — 184.
Marion, H. — 131.
Maritain, J. — 34, 81, 111, 188, 204.
Marques X., vide Xavier Marques.
Marriou, H.J. — 54.
Marsílio Ficino — 95.
Martigné — 76.
Martin, J. — 47, 54.
Marx, K. — 150, 231.
Masnovo, A. — 181, 182, 203.
Masson-Oursel, P. — 9.
Matter, J. — 47.
Matos, J. de — 161.
Mattiussi — 81, 148, 203, 204, 234.
Maudsley — 167.
Maund, C. — 138.
Maurice — 53.
Mausbach — 204.
Mayer, V. — 128.
Mediavilla, R. de — 76, 204.
Meinong, A. von — 208.
Melanchthon — 95, 97.
Melisso — 18.
Mendive — 204, 234.
Meng-tse — 10.
Menzi — 163.
Mercier, Card — 62, 81, 110, 139, 160, 163, 174, 203, 204, 234.
Mesnard, P. — 99.
Messaut, J. — 194.
Metrodoro — 40.
Mettrie, J. de la — 148, 162, 221.
Metz, R. — 134, 138, 188, 200.
Metzler — 38.
Meyer, H. — 81, 204.
Meyer, Th. — 103, 204.
Meyer (físico) — 110, 113.
Michaud, E. — 67.
Michelet, G. — 122, 234.
Michelitsch — 163.
Michotte — 203.
Middletown, R. de, vide Mediavilla.
Migne, J.P. — 50, 58.
Mignon, A. — 67.
Miguel Scotus — 86.
Mill, J. — 140.
Mill, Stuart, vide Stuart Mill.
Minasi, G. — 85.

Minges, P. — 85.
Minúcio Felix — 81.
Mivart, St. G. — 168.
Möhler, A. — 50.
Molina — 97, 103.
Mônaco — 234.
Montagni, U.C.B. — 14.
Montaigne, M. de — 98, 233.
Montalembert — 71, 175.
Mont'Alverne, F. de — 206.
Montée, P. — 45.
Montois, D.R. — 103.
Moog, W. — 150.
Moore, S. Tomás — 97.
Morais e Vale — 206, 207.
Morais Torres — 206, 212, 213.
Moricca, U. — 50.
Morselli — 160, 161.
Moser, H. — 128.
Münsterberg, H. — 199.
Mullach, A. — 14.
Müller, M. — 9.
Mullinger, J.B. — 62.
Muniz, P. — 205, 209, 211.
Munk, S. — 70.
Münz, J. — 70.
Muschietti — 91.
Myers, Ch. S. — 160, 184.

N

Nadaillac, de — 163.
Namann, O. — 163.
Natorp, P. — 198, 202.
Nau, F. — 50.
Naville, E. — 71, 110, 156, 171, 215, 219.
Nédoncelle, M. — 183, 200.
Newman — 200.
Newton — 99, 113, 122, 147, 156, 219, 228.
Nichol, J. — 114.
Nicolau d'Artrecourt - 92.
Nicolau de Cusa — 92.
Nicolau de Oresme — 90.
Nietzsche, F. — 151, 196.
Niphus, A. — 95.
Nirschl, J. — 50.
Noel — 203.
Noiré — 226, 227.
Nourrison, J.F. — 54, 142, 171.
Novaro, M. — 118.
Nyasa — 7.
Nys — 18, 203, 204, 234.

O

Ockham, G. — 57, 89, 90 91, 92, 110.
Oesterreich, T.K. — 3, 204.
Oldenberg, H. — 9.
Olgiati, Fr. — 81, 99, 111, 125, 134, 203.
Oliveira, A. — 218.
Oliveira Fausto — 229.
Oliveira Guimarães — 218.
Oliyi, P.J. — 76, 204.
Ollé Laprune — 34, 118, 171, 232.
Orelli — 30.
Orges — 29.
Orígenes — 14, 51, 59.
Orlando, A. — 226, 229.
Orlando, F. — 45.
Orr — 138.
Ortegat, P. — 204.
Ortí y Lara — 234.
Ostwald — 203.
Otto de Tournai — 64.

P

Pachtler-Duhr — 181.
Padovani, U. — 151, 179, 203.
Palhoriès, F. — 3, 76, 179.
Palmieri — 103.
Panécio — 42.
Pantagali — 7.
Panteno — 51.
Papillon, F. — 106, 138.
Paquet, L.A. — 81.
Paquier, P. — 91.
Paracelso — 95, 96.
Paré, G. — 67
Parisot, E. — 168.
Parmenides — 16, 18, 19, 20, 234.
Parodi, D. — 183, 192, 194, 201.
Pascal, B. — 98, 115, 156, 192, 215.
Pater, W. — 30.
Paterson R. — 231.
Paton, H.J. — 148.
Pattison, P.S.P. — 200.
Paulsen, F. — 104, 148, 152, 163, 198, 234.
Paulus, J. — 84, 204.
Pavolini — 9.
Pearson, A.C. — 42.
Pecci, Joaquim, vide Leão XIII.
Pecci, José Card. — 181, 234.
Peckham, J. — 76, 82.
Pedro d'Auriol — 89.
Pedro de Maricourt — 86.
Pedro de Tarantaise — 83.
Pedro Lombardo — 66, 75, 78, 85, 91.
Pègues, P. — 81, 204
Pelillaube — 203, 234.
Pelant, K. — 30.
Pelissier, G. — 142.
Pelster — 204.
Pelzer — 81, 204, 234.
Penido, M.T.L. — 187, 188, 204.
Pereira Barreto, L. — 205, 219, 220.
Perez — 179.
Perrier, J. L. — 182, 234.
Pesch, H. — 33, 204.
Pesch, T. — 62, 147, 234.
Pfeiffer, J. — 202.
Pfleiderer, E. — 26, 30, 196.
Piat, Cl. — 26, 29, 30, 33, 34, 125, 203, 215, 234.
Picavet, F. — 62, 76, 182.
Pico della Mirandola — 95.
Pierce, C. — 184.
Pio XI — 204.
Pirro — 44, 98.
Pitágoras — 11, 17, 46, 104, 219.
Planck — 194.
Platão — 11, 14, 18, 20, 22, 23, 26, 27-33, 35, 36-38, 41, 46, 47-49, 54, 59, 68, 69, 75, 93-97, 104, 114, 117, 123, 124, 132, 161, 171, 189, 222, 224, 233, 234.
Plotino — 47, 171.
Plutarco — 14, 46.
Pluzanski — 85.
Poggendorf, J.C. — 71.
Poincaré, H. — 152, 156, 234.
Poliqtrato — 40.
Pollock, F. — 121.
Pollus — 20.
Pomponazzi, P. — 95.
Poole, R.L. — 58.
Porfírio — 34, 39, 47, 55, 59, 62.
Portalié, P.E. — 54, 76.
Posidônio — 42.
Poulain, A. — 110.
Prado, del — 204.
Praechter — 3.
Preuss, E. — 50.
Previti — 99.
Prezzolini — 184.
Probst, J. — 85.
Proclo — 47.
Prodicus — 20.
Protágoras — 20, 148, 227.
Przywara, E. — 204.
Pseudo-Dionísio — 55, 59, 91.
Pseudo-Plutarco — 14.
Puchesse, Baguenault de — 141.
Puglia — 161.
Pusey — 200.
Pyre, J.A. — 85.

Q

Quatrefages, de — 163.
Quesnerie, de la — 71.
Quétif — 58.

R

Radhakrishnan, S. — 9.
Raeder, H. — 30.
Ramus, P. (Pedro de la Ramée) — 94.
Rangel, F. — 216.
Rauschen, G. — 50.
Ravaisson, F. — 34, 38, 42, 171, 172.
Régnon, Th. de — 77, 103.
Rehmke, J. — 202.
Reid, Th. 126, 139, 170.
Reinstadler — 204.
Reithmayr, F.X. — 50.
Remer — 203, 204, 234.
Rémusat, Ch. de — 63, 67, 171, 204.
Rémy d'Auxerre — 62.
Renan — 196, 232.
Renard — 204.
Rénault, M. — 40.
Renouvier, Ch. — 13, 106, 152.
Reuchlin, J. — 95.
Rey, A. — 106.
Reys Ruiz, D.J.M. — 3.
Rhabano Mauro — 59, 62.
Ribeira, J. — 85.
Ribeiro, D. — 218.
Ribeiro, J.A. — 223.
Ribeiro de Mendonça, J. — 218.

Ribeiro Vasconcelos, A.G. — 103.
Riber, R. — 85.
Ribot — 61.
Ricardo de S. Vítor — 67.
Ricca, V. — 142.
Richet — 160.
Richter, R. — 44.
Rickaby, John. — 204, 234.
Rickaby, Joseph — 204, 234.
Rickert, H. — 199.
Rideau, E. — 188, 204.
Riehl, A. — 148, 152, 160.
Riezler, K. — 18.
Rio Grande, Visconde de — 205.
Ritchie, D. — 30.
Ritschl — 202.
Ritter, C. — 30.
Ritter, H. — 3, 16, 17.
Ritter-Preller — 13.
Rivlecci, L. D. — 224.
Roberto Belarmino, S. — 97.
Roberto de Grosseteste — 86.
Robertson, G.C. — 128.
Robin, L. — 13, 30.
Rodier, G. — 39.
Rogers, A.K. — 3.
Rohner, H. — 70.
Rolfes, E. — 34.
Rolland-Gosselin, B. — 80.
Romanes — 163.
Romero, Silvio — 205, 214, 218, 221, 225, 226, 227, 232.
Romeyer — 50.
Roscelino, J. — 62, 64.
Rosenkranz, K. — 148, 150.
Rosmini — 161, 178, 209, 210, 212, 234.
Rosset — 234.
Rossi, G. — 40.
Rossi, M. — 99.
Rossignoli, S. — 3, 204, 234.
Rotta, P. — 92.
Roure, L. — 161, 234.
Rousseau, J.J. — 103, 142, 145.
Rousselot, P. — 81, 142, 204.
Rousselot, X. — 204.
Royce, J. — 106, 200.
Royer Collard — 170, 208.
Rozaven — 176.
Ruggiero, G. de — 3, 13, 195.
Rule, M. — 63.
Russell, B. — 125.
Ruysbroeck, J. — 91.
Ruyssen, Th. — 148, 151.

S

Saadia ben Joseph de Fayoum — 70.
Saboia, V.C.F. de — 215.
Saenger, S. — 161.
Saint-Hilaire, B. — 9, 33, 34, 47, 104, 114, 171, 182.
Saint-Hilaire, G. — 163.
Saint-Simon — 154, 155.
Salaset, E. — 171.
Salis Seewis — 80, 234.
Salmanticenses — 102.
San, de — 234.
S. Carlos, Fr. — 206.
Sanchez, F. — 98.
Sanford — 160.
S. Paio — 206.
Sanseverino — 181, 214, 234.
Santana — 148, 215, 234.
S. Vítor — 222.
Sarlo, F. de — 195.
Satolli, Card. — 81, 203, 234.
Sauvé — 234.
Sawicki — 204.
Sbaralea — 58.
Scaligero (J. C. della Scala) — 95.
Schaaf, H. — 14, 148.
Schaff, Ph. — 50.
Scheler, M. — 202.
Schelling, F.G. — 150, 171, 211.
Schiffini — 103, 203, 204, 234.
Schiller, F.C.S. — 184.
Schilling, O. — 80.
Schleiermacher — 202.
Schlund, E. — 86.
Schmalenbach, H. — 125.
Schmeckel, A. — 161.
Schmitt, A. — 63.
Schmitt, G. — 51.
Schneemann — 103.
Schneider — 234.
Schopenhauer — 103, 151, 160, 162, 163, 168, 226, 232, 234.
Schröteler — 204.
Schwab, M. — 34.
Schwarzer, K. — 168.
Schwegler, A. — 3.
Schweigler, A. — 13.
Sciacca, M.F. — 140.
Scivitaro, F. — 190.
Scorraille, R. de — 103.
Scoto, Duns — 34, 57, 63, 72, 85, 104, 204.
Scoto Erígena — 62, 68 91, 204.
Séailles, G. — 194.
Sécretan, Ch. — 125.
Seillière, E. — 142.
Sêneca — 10, 14, 45, 59.
Sentroul — 63, 148, 204, 216.
Seigi — 160.
Serrano, Jônatas — 231.
Sertillanges, A.D. — 81, 204, 234.
Sexto Empírico — 14, 44.
Seydel, R. — 16.
Shaftesbury — 129, 140.
Siciliani — 161.
Siddharta — 8.
Siebeck, H. — 34.
Siegel, C. — 30.
Siger de Brabante — 87, 204.
Signoriello — 181, 234.
Sigwart, H.C.W. — 3.
Silveira, Tasso — 231.
Silvestre de Ferrara — 81, 91, 100, 204.
Silvestre Mauro — 94, 105.
Silvestre II, vide Gerbert.
Simmel, G. — 199.
Simon, J. — 47, 118, 171.
Simplicius — 34, 39.
Sinéty, de — 234.
Sinibaldi — 204, 234.
Sivek — 121.
Six, K. — 103.
Smith, A. — 139, 140.
Snider, P.J. — 106.
Socrates — 10, 20, 22-27, 28, 33, 35, 104, 215, 233.
Soave, F. — 161.
Sofonias — 34.
Sorbon, R. — 71.
Sombra, J. — 231.
Sommer — 160.
Sordi, D. — 181.
Sordi, J. — 181.
Sorel, G. — 234.
Soriano de Souza, J. — 205, 212, 214.
Sortais, G. — 106, 114, 204, 234.
Soto, D. — 97, 101.
Souilhé, J. — 34, 106.
Sousa, V. — 224.
Sousa Bandeira, A.H. — 212.
Spasowicz — 228.
Spaventa — 195.
Spencer — 159, 160, 164-168, 200, 202, 227, 228, 234.
Spengler, O. — 199.
Speusipo — 37.
Spinoza — 70, 115, 118-123, 143, 160, 204, 227, 231, 232, 234.
Spirito, Ugo — 195.
Stallbaum — 29, 30.
Stammler — 198.
Stammler — 125.
Stanley Jevons, vide Jevons.
Stebeck, H. — 20.
Stefanini, L. — 30.
Stein H. de — 26.
Steinhuber, Card. — 181.
Steele, R. — 86.
Stephanus, H. —
Stephen, L. — 30.
Stern, J. — 121.
Stern, P. — 197.
Stewart, Dugald — 139.
Stewart, M.F. — 55.
Stirling, J.H. — 200.
Stobeu — 14.
Stöckl, A. — 3, 33, 80, 82, 106, 181, 203, 204, 234.
Stöckl-Weingärtner — 3.
Storchenau, S. — 206.
Storz, J. — 84.
Straubinger — 204.
Stratão de Lampsaco — 38.
Strauss, D.F. — 180, 184, 226, 232.
Strauss, O. — 9.
Stuart Mill — 61, 165, 166, 169, 181, 200.
Suarez, F. — 81, 97, 100, 114.
Sully — 160.
Sunna, C.G. — 48.
Suso, H. — 91.
Syrianus — 34.

T

Taciano — 51.
Taggart, Mc. — 200.
Taillandier, S.R. — 62.
Taine, H. — 61, 158, 160, 161, 172, 222, 227.
Talamo, S. — 42, 84, 104, 234.
Tales — 14, 219.
Tamburini — 160.
Tannery, P. — 14, 111.
Tapajoz, E. — 228, 229.
Taparelli d'Azeglio — 103, 181, 203, 214, 234.
Tarde — 160, 161, 228.
Tauler, J. — 91.
Taylor, Th. — 34, 128.
Taymans d'Eypernon, F. — 190.
Teixeira Bastos — 161.
Teixeira de Sousa — 218.
Teixeira Mendes, R. — 218.
Telésio, Bernardino — 96, 99.
Templier, E. — 82.
Tennemann, W.G. — 3.
Teodoreto — 14.
Teodorico de Chartres — 64.
Teófilo de Antioquia — 51.
Teofrasto — 14, 19, 39.
Teofrasto de Hohenheim, vide Paracelso.
Terlizzi, F.M. — 216.
Tertuliano — 10, 14, 51, 175.
Tetens, J.N. — 125.
Thalhofer, V. — 50.
Themistius — 34, 39, 47.
Théry, G. — 58, 204.
Théry, A. — 54.
Thilly, F. — 3.
Thimo — 90.
Thomson, W.H. — 13.
Thonnard, F.J. — 3.
Thyery — 203.
Tiberghien — 234.
Tiedemann, G. — 3.
Tissot — 208.
Titchener — 160.
Toledo, F. — 34, 81, 103.
Tomás d'Aquino, S. — 2, 20, 27, 34, 57, 70, 72, 73-85, 87, 91, 97, 102, 103, 104, 111, 123, 160, 176, 181, 182, 203, 204, 214, 215, 226, 234.
Tomás de Vio — 91.
Tongiorgi — 103.
Tönnies — 128.
Tonquédec, J. de — 190, 204.
Tournemine, P. de — 138.
Trasímaco — 20.
Tredici, S. — 3, 234.
Tremblay — 67.
Trendelenburg — 28, 29, 33, 34, 234.
Trezza, G. — 40.
Troeltsch, E. — 199.
Troilo, E. — 99.
Tseng-tse — 10.
Tsesse — 10.
Tucci, G. — 10.
Tulloch, J. — 140.
Turgot — 155.
Turner, W. — 3, 16, 29, 58, 65, 81, 131.
Tycho Brahe — 114.

U

Ubaghs — 61, 176, 209.
Ueberweg, Fr. — 3, 50, 121, 125, 148, 204.
Ueberweg-Baumgartner — 50.
Ueberweg-Praechter — 30, 34.
Uedelhofen — 103.
Urraburu — 204, 234.
Usener, H. — 39, 40.

V

Vacandard, E. — 67.
Vacant — 85.
Vacant-Mangenot — 54.
Vacherot, E. — 32, 34, 47, 171.
Vaihinger, H. — 152.
Vaissière, de la — 204, 234.
Valência — 81.
Valensin, A. — 190.
Valla, L. — 94.
Vallée Poussin, L. de la — 9.
Vallet — 3, 182, 234.
Van der Aa. — 204, 234.
Van der Vlugt — 81, 234.
Vang-tse — 10.
Van Helmont, J.B. — 96.
Van Oordt — 30.
Van Sull, Ch. — 103.
Vansteenberghen — 87, 92.
Van Vloten, J. — 121.
Varigny, de — 163.
Vasquez, G. — 81, 103.
Ventura — 176, 214.
Venuti de Dominicis, T. — 55.
Vera — 195.
Vermeersch — 234.
Vermeyen, J.M. — 58.
Verneaux, R. — 194, 204.
Veron, E. — 226.
Vialatoux, J. — 128.
Vicente de Beauvais — 83.
Vico, J.B. — 177.
Vigna, L. — 63.
Villa — 160.
Viollet-Le-Duc — 99.
Virchow — 228.
Vitor, N. — 218, 232.
Vitória, F. — 97, 100.
Vivès — 81.
Vleeschauwer, H.J. de — 148.
Vogl, S. — 86.
Vogt, Carlos — 162, 163, 227.
Volkelt, J. — 151.
Vorländer, K. — 3, 197.
Volpe, G. della — 138.
Voltaire — 131, 142.

W

Wace, H. — 50.
Wadding — 85.
Walker — 184, 204, 234.
Wallace — 163, 200.
Wassmann, E. — 163.
Wassilieff — 9.
Weber, A. — 3.
Weber, E.H. — 160.
Weber, L. — 194.
Webert, J. — 81, 204.
Weddingen, van — 77.
Wendt, A. — 26.
Werner, Ch. — 13.
Werner, K. — 55, 81, 91, 103, 179.
Whittaker, Th. — 47.
Wieger, L. — 10.
Wilamowitz-Möllendorf — 30.
Wild, J. — 134.
Willems — 204.
Willmann, O. — 3, 58, 204, 234.
Winckelmann — 30.
Windelband, W. — 3, 13, 30, 58, 62, 106, 199.
Wolff, C. — 125, 225.
Woodworth — 160.
Wulf, de — 29, 33, 57, 58, 62, 81, 84, 103, 104, 203, 204, 234.
Wundt, M. — 30, 156, 160, 163, 203, 231.
Wust, P. — 202.

X

Xavier Marques — 231.
Xenófanes — 18.
Xenofonte — 20, 23, 26.

Z

Zacchi, A. — 195.
Zahn, J. — 51.
Zamboni — 203.
Zeiller, J. — 81.
Zeller, E. — 13, 16, 28, 29, 33, 34, 39.
Zenão de Cítium — 37, 41, 42, 44, 45.
Zenão de Eléia — 18.
Ziegler, L. — 151.
Zigliara, Card. — 176, 181, 203, 204, 234.
Zimara — 95.
Zimmermann, O. — 44.
Zingg, E. — 45.
Zuccante, G. — 26.
Zybara, J.S. — 204.